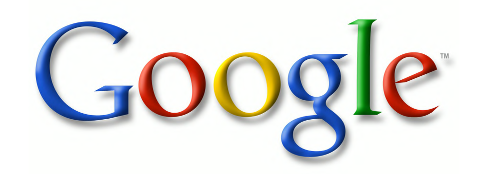





Digitized by Google

Die ursprüngliche
Gottesdienst-Ordnung

in

den deutschen Kirchen

lutherischen Bekenntnisses,

ihre

Destruction und Reformation.

Von

Dr. Th. Kliefoth,

Oberkirchenrath.

Dritter Band.

Zweite, beträchtlich erweiterte Auflage.

Schwerin.

Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.

(Didier Otto.)

1859.

6. Die römische Messe.

Es ist ein merkwürdiger, von den Apologeten der römisch-katholischen Kirche in bekannter Richtung ausgebeuteter Umstand, daß die Entwickelung der gottesdienstlichen Formen und Verhältnisse in der römischen Kirche bis zum Ende des 4ten und Anfange des 5ten Jahrhunderts hin völlig im Dunkel liegt. Freilich, wenn man den Angaben der späteren Geschichtschreiber der Päbste, namentlich des aus dem 9ten Jahrhundert stammenden Liber pontificalis, so wie der Liturgiker desselben Jahrhunderts trauen könnte, würden wir über die geschichtliche Genesis keiner Liturgie so genau unterrichtet sein, als über die der römischen: sie gehen von dem zu ihrer Zeit vorhandenen gottesdienstlichen Bestande der römischen Kirche zurück, und wissen von jedem Stücke der Liturgie, von jedem Satze der Formulare, von jeder zum Kirchenjahr gehörigen Einrichtung den Pabst zu nennen, der sie eingeführt hat, und zwar so, daß Formen und Formeln, welche nachweislich nicht vor dem 6ten, 7ten Jahrhundert entstanden sind, ohne Bedenken auf die römischen Bischöfe des 2ten Jahrhunderts zurückgeführt werden. Aber eben darum sind diese Angaben so völlig unbeachtlich, daß es Zeit- und Raumverschwendung wäre, sich mit denselben aus einander zu setzen. Vielmehr steht es, wie wir gesagt: wir konnten die Anfänge der griechischen Liturgie bis auf den Märtyrer Justinus, der africanischen bis auf Tertullian, der gallischen bis auf Irenäus zurück verfolgen; über die römische dagegen finden wir keine

irgend glaubhaften Nachweisungen bis zum Anfange des 5ten Jahrhunderts hin. Selbst ein Muratori giebt das zu [1]. Und auch von da ab bis zu den Zeiten des Pabstes Gelasius (492 bis 496) hin fließen uns die Quellen noch nicht reichlich. Bei der Darstellung der Geschichte der Liturgie der gallischen Kirche waren wir so glücklich, in den von Mone herausgegebenen Messen ein Document zu besitzen, welches uns den dortigen liturgischen Bestand in der Mitte des 5ten Jahrhunderts voll repräsentirt; dagegen wird das älteste auf uns gekommene Meßbuch der römischen Kirche, das sogenannte Leonianum, von den Gelehrten in die Zeiten des Gelasius gesetzt, und wir werden unten finden, daß dies das höchste Alter ist, welches ihm vindicirt werden kann. Wir sind also für den besagten Zeitraum auf die Zusammenstellung Desjenigen angewiesen, was die Schriften, Briefe, Predigten einzelner römischer Kirchenlehrer und Bischöfe uns Einzelnes an die Hand geben. Darunter finden sich allerdings Einige, von denen wir unten hören werden, daß und wie sie an der Entwickelung der Liturgie thätigen Antheil genommen haben, als Damasus (Papst von 366—384), Innocentius I (Pabst von 402—417), Hieronymus († 420), Paulinus (Bischof von Nola von 409—431), und Leo der Große (Pabst von 440—461). Nach den Zeiten des Gelasius und bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts hin folgt dann der Zeitraum, in welchem die römische Kirche ihre Liturgie und ihr Kirchenjahr in gegenseitiger Beziehung auf einander explicirt, und so ihren liturgischen Bestand für sich feststellt. Und für diesen Zeitraum haben wir allerdings außer den Schriften der Kirchenschriftsteller, namentlich Gregor des Großen, auch reichliche Quellen erster Klasse, nemlich die drei Meßbücher, welche den Titel des Leonianum, des Gelasianum und des Gregorianum führen, und außerdem auch Lectionarien und Martyrologien u. s. w. Schon während dieses Zeitraums fand, wie wir bereits aus der Geschichte der gallischen Liturgie wissen, die

[1]) De rebus liturg. cap. 2.

römische Liturgie auch in den anderen abendländischen Kirchen außer Mittel- und Süditalien Eingang; aber von der Mitte des 8ten Jahrhunderts an tritt sie sogar erobernd auf, und verdrängt, von den fränkischen Königen und Kaisern begünstigt, im Laufe des 8ten bis 10ten Jahrhunderts die Liturgien der anderen abendländischen Kirchenprovinzen fast ganz; so jedoch, daß sie dabei aus den provinziellen Liturgien, namentlich aus der gallischen, Manches in sich aufnimmt. Auch für diesen Zeitraum stehen uns so reichliche Quellen zu Gebote, daß uns die Bewältigung des Stoffes schwerer werden wird als die Herbeischaffung desselben.

Die erwähnten drei Zeitabschnitte sind aber, wie sich uns weiterhin erweisen wird, zugleich eben so viele Perioden der inneren Entwickelung der römischen Liturgie. Wir haben in der Geschichte der gallischen Liturgie gesehen, wie sich da erst die Form der Messe feststellte; wie dann die variablen Theile derselben sich ausbildeten, indem eine Menge von Collecten, Gebeten, Präfationen u. s. w. entstand; und wie schließlich die Entwickelung der Messe und die Entwickelung des Kirchenjahrs sich zusammenfaßten und sich gegenseitig concrete Bestimmtheit gaben. Aehnlich nun gestaltet sich der Entwickelungsgang der römischen Messe: Bis zur Zeit des Gelasius hin stellt sich die Form der Messe, die Abfolge ihrer einzelnen Stücke fest, wenigstens in principieller Beziehung. In den Zeiten des Gelasius aber und nachher bildet und ordnet sich die Fülle der variablen Meßgebete. Endlich, indem das römische Kirchenjahr sich mit dem der gallischen Kirche ausgleicht, kommen Liturgie und Kirchenjahr zu ihrer gegenseitigen Bestimmtheit und damit zum Abschluß.

Unsere Darstellung wird sich also in drei Abschnitte zu zerlegen haben: a. vom Ende des 4ten bis zum Ende des 5ten Jahrhunderts; b. vom Anfange des 6ten bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts; c. von der Mitte des 8ten Jahrhunderts, bis die römische Liturgie für das Abendland ökumenische Geltung erlangt, und damit ihre Entwickelung im Wesentlichen abschließt. Aber, daß der römischen Liturgie eine solche

ökumenische Stellung im Abendlande schließlich zufällt, verdankt sie nicht allein der Begünstigung der fränkischen Machthaber oder sonstigen begünstigenden Zeitverhältnissen, sondern wesentlich dem Umstande, daß sie, wie wir bald sehen werden, nicht bloß erst in ihrer spätesten Ausbildung, sondern bereits da, wo wir zum allerersten Male von ihr hören, die consequenteste Ausgestaltung der Opfertheorie vom Abendmahl ist, und dieses ihres Vorzugs vor allen anderen alten Liturgien auch schon damals sich ganz klar bewußt ist. Wir werden daher in der Lage sein, von der Entwickelung der römischen Liturgie aus auf die bereits betrachteten gottesdienstlichen Entwickelungen in den anderen Kirchenprovinzen vergleichend zurückblicken zu müssen, und diese unsere Darstellung der römischen Liturgie wird somit zugleich der zusammenfassende Abschluß unserer bisherigen Darstellung sein.

a. Vom Ende des 4ten bis zum Ende des 5ten Jahrhunderts.

Wir haben im Vorigen wieder und wieder gesehen, wie die Wirkungen der Opfertheorie auf die Gestalt des Gottesdienstes vorzugsweise darin bestehen, daß der den mittleren Theil des ältesten Gemeindegottesdienstes bildende Act der Darbringung der Gebete und Gaben aufgelöst, und die Bedeutung desselben auf den Abendmahlsact übertragen wird. Es geschah dies in der Weise, daß das allgemeine Kirchengebet als Appendix der Predigt behandelt wurde, oder in den Abendmahlsact selbst hineinrückte, auch wohl ganz aufhörte unter Verbleibung nur der speciellen Fürbitten, welche dann in den Abendmahlsact selbst hineintraten, daß die Darbringung der Gaben sich verengte zu einer Darbringung bloß der Abendmahlselemente, welche Darbringung dann nur einen präparatorischen Theil des Abendmahlsacts bildete, und daß endlich der ursprünglich den Act der Oblationen abschließende Friedenskuß sich eine andere Stelle und Bedeutung im Abendmahlsact suchte. Gerade diesen entscheidenden Punkt nun

betrifft das erste Wort, welches wir über die Formen des römischen Gemeindegottesdienstes hören.

Der römische Bischof Innocentius I nemlich schreibt in einem Briefe, in welchem er im J. 416 einem Bischof Decentius[1]) über verschiedene Fragen der Kirchenpraxis Auskunft und Weisung giebt, auch über die Stellung des Friedenskusses im Gottesdienst und über die Stelle desselben, an welcher die Namen der Opfernden zu recitiren seien. Ueber den ersten Punkt bemerkt er: Pacem asseris ante confecta mysteria quosdam populis imperare, vel sibi inter se sacerdotes tradere, cum post omnia, quae aperire non debeo, pax sit necessario indicenda, per quam constet populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, praebuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur. Also, Decentius hatte ihm mitgetheilt, daß Manche den Friedenskuß ante confecta mysteria, d. h. an der Spitze und als Einleitung des Abendmahlsacts vornähmen. Und in der That haben wir es in der Mehrzahl der oben von uns betrachteten Liturgien so gefunden. Im Gegensatze hiezu will nun Innocentius, daß der Friedenskuß seine Stelle hinter alle Dem, was er der disciplina arcani halber nicht beschreiben dürfe (aperire non debeo), d. h. hinter der Consecration und dem Vater unser haben solle; dies sei nothwendig, denn durch den Friedenskuß gebe die Gemeinde ihre Zustimmung zu allem in den mysteriis Gehandelten, und der abschließende Friedenskuß zeige an, daß Alles geendigt sei. Zu dem zweiten Punkte sagt er: De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cujus hostiam necdum deo offeras, ejus ante nomen insinues; quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum

---

[1]) Innoc. ep. 25 ad Decentium. Epp. Pontif. cur. Schoenemann p. 605 ff.

nomina, quorum sunt, edicenda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. Decentius hatte also von einer Anordnung des Gottesdienstes berichtet, nach welcher erst die Gaben dargebracht, dann die Namen der Opfernden vom Diacon recitirt, darauf die Opfergaben vom Priester durch Gebet Gott empfohlen, geopfert wurden, und zwar dies Alles vor dem eigentlichen Abendmahlsact, vor den mysteriis. Wirklich fanden wir ja diese Einrichtung z. B. in der gallischen Kirche, wo erst nach einander die Gabendarbringung, die Verlesung der Namen der Opfernden, und das Gebet post nomina stattfanden, und dann mit Friedenskuß und Contestation anhebend, der eigentliche Abendmahlsact folgte. Diese Einrichtung nun findet Innocentius unstatthaft: es sei unnöthig, dem allwissenden Gott vor der Opferung der Gaben erst die Namen der Darbringenden zu insinuiren. Vielmehr sollen nach seinem Willen erst die Gaben dargebracht, und ohne Nennung der Namen der Opfernden Gotte durch das Gebet des Priesters empfohlen, die Namen der Opfernden aber erst weiterhin innerhalb des eigentlichen Abendmahlsacts selbst (inter sacra mysteria) recitirt werden. Es sei, sagt er, nothwendig, die Namen der Opfernden nicht unter den bloß einleitenden Gebeten, nicht vor der Präfation (quae ante praemittimus) zu nennen, sondern erst innerhalb des eigentlichen Acts der Consecration und Aufopferung des Sacraments selber, damit durch das Sacrament den Fürbitten der Weg an Gott geöffnet werde, d. h. damit Fürbitten und Abendmahlsopfer in engste gegenseitige Beziehung treten, und dieses durch seine expiatorische und meritorische Kraft jene wirksam mache. Dabei müssen wir denn noch erwägen, daß, was hier von der Nennung der Namen der Opfernden gesagt ist, sich auch auf das allgemeine Kirchengebet erstreckt. Die Nennung der Namen gehört zu den speciellen Fürbitten, und diese wieder gehören zum allgemeinen Kirchengebet; und wo also jene stattfindet, da auch dieses. Innocentius will mithin auch das allgemeine Kirchengebet innerhalb des Consecrationsacts

vorgenommen wissen, wie das auch der von ihm angeführte Grund ausdrücklich mit besagt: ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. Wirklich finden wir auch in dem ältesten ordo missae der römischen Kirche, den wir kennen, daß was er vom allgemeinen Kirchengebet überhaupt noch hat, so wie die speciellen Fürbitten und die Recitation der Namen theils zwischen der Präfation und Consecration, theils zwischen der Consecration und dem Vater unser nach der Aufopferung vorkommen.

Diese Aeußerungen des Innocentius führen uns nun aber die Form des römischen Gottesdienstes zu seiner Zeit, was die Partie zwischen der Predigt und der Austheilung betrifft, in ihren Umrissen vollständig vor das Auge: Ein allgemeines Kirchengebet nach der Predigt fand nicht mehr statt, auch nicht einmal als Appendix des Predigttheils; es war bereits in den Abendmahlsact hineingetreten. Gaben wurden allerdings noch geopfert, und dann durch Gebet des Priesters Gotte commendirt, aber es war dies nicht mehr ein eigner Act der Oblationen, sondern es war nur ein präparatorischer Voract zum Abendmahlsact, es ward dies Alles nur unter die alia quae ante praemittimus gerechnet. Dann folgte die Präfation, darnach allgemeines Kirchengebet nebst speciellen Fürbitten und Recitation der nomina offerentium, darauf die Consecration und was dazu gehört (die eigentlichen mysteria), und der ganze Act schließt damit ab, daß die Priester sich unter einander den Friedenskuß reichen, und die Gemeinde zu demselben aufgefordert wird. Und das ist denn freilich ganz anders, als wir es in den bisher betrachteten Liturgien gefunden haben. Manche unter diesen abweichenden römischen Einrichtungen haben wir in anderen Kirchen wenigstens erst sehr spät gefunden. So z. B. giebt die gallische Kirche allerdings schließlich das allgemeine Kirchengebet nach der Predigt auf, aber erst sehr spät. Andere dieser abweichenden römischen Einrichtungen kommen anderswo gar nicht vor. So z. B. findet sich die Stellung des Friedenskusses am Schlusse des Consecrationsacts nur in der africa-

nischen Kirche, dem Vaterlande der Opfertheorie. Aber man kann nicht läugnen, daß diese römische Form die consequente Durchbildung der Opfertheorie ist. Ist das Abendmahl wirklich ein expiatorisches und meritorisches Opfer, der Kirche gegeben um es zum geistlichen und leiblichen Heil ihrer Glieder darzubringen, so dürfen allgemeines Kirchengebet und specielle Fürbitten nicht einen besonderen Gebetsact bilden, sondern müssen so eng als möglich an den Abendmahlsopferact hinantreten, damit sie in das Opfer und seine Sühnkraft gefaßt zum Himmel steigen. Und Innocentius erkennt mit vollem Bewußtsein diesen Grund, und vertheidigt gerade durch ihn die Einrichtung. Innocentius kennt auch die alte und ursprüngliche Bedeutung des Friedenskusses, daß er den Abschluß bedeutet, und eben darum will er ihn ausgesprochener Weise an das Ende des Consecrationsacts haben. Aber der Friedenskuß ist ursprünglich das Siegel der Gemeinschaft, und als solches der Abschluß des Opferacts, des Acts der sacrificiellen Darbringung der Gemeindegebete und der Gemeindegaben. Indem also der Friedenskuß unter Beibehaltung seiner ursprünglichen Bedeutung an das Ende des Consecrationsacts gestellt wird, wird damit der Consecrationsact in den Opferact hineingezogen, in einen solchen verwandelt. Es werden damit nicht bloß einzelne sacrificielle Momente und Bestandtheile in den Consecrationsact hineingetragen, sondern der Consecrationsact wird damit, daß der Friedenskuß an seinen Schluß fortrückt, in den Opferact, dessen Schluß der Friedenskuß von Alters her war, hineingezogen.

Seit wann aber hat die römische Liturgie diese Form gehabt? Man darf es nicht so ansehen, als ob erst Innocentius diese veränderten Einrichtungen getroffen hätte. Er spricht Eingangs des erwähnten Briefes davon, wie die römische Kirche ihre Einrichtungen direct von den Aposteln her habe, und wie darum die von Rom aus gepflanzten abendländischen Kirchen sich den römischen Einrichtungen conform zu halten hätten; und unter diese von den Aposteln her datirenden Einrichtungen zählt er sichtlich auch die erwähnten

liturgischen Formen. Daß es nun mit dieser Zurückführung auf apostolische Einführung so genau nicht zu nehmen ist, wissen wir zur Genüge; wir wissen auch, daß der Gottesdienst nicht von Anfang her diese Form hatte. Aber so Viel wird immer aus diesen Aeußerungen des Innocentius zu entnehmen sein, daß er diese Einrichtung des Gottesdienstes so bereits vorfand, und ihren Ursprung nicht mehr kannte. Sie wird eben zwischen der Zeit Cyprians, des Vaters der Opfertheorie, und der Zeit des Innocentius in der römischen Kirche entstanden sein, und etwa seit Mitte des 4ten Jahrhunderts in derselben bestanden haben. Wir haben also oben mit Grund behauptet, daß die römische Liturgie eine mit bewußter Consequenz durchgeführte Gestaltung der Opfertheorie schon in einer Zeit gewesen sei, als die Liturgien aller anderen Kirchen noch inconsequent zwischen den alten Formen und den der Opfertheorie entsprechenden schwankten.

Dieser Brief des Innocentius leistet uns aber noch nach einer anderen Seite hin nicht unwillkommene Dienste, nemlich zur näheren Feststellung des Alters der für diesen Zeitraum der Geschichte der römischen Liturgie wichtigsten Quelle. Es ist dies die unter den Werken des Ambrosius befindliche, aber demselben in keinem Falle angehörige Schrift de sacramentis libri sex. Die Schrift ist sichtlich zusammengesetzt aus Vorträgen, welche Neugetauften durch die Osterwoche hindurch gehalten worden sind. Die Neugetauften werden Eingangs auf Dasjenige zurückgeführt, was am Sabbathum magnum mit ihnen geschehen sei, und dann werden nach einander das siebente und letzte Scrutinium, die Taufhandlung, und der Abendmahlsact besprochen, in der Weise, daß den Neugetauften aus einander gelegt wird, was sie damit gethan haben und was an ihnen damit geschehen sei. Die Schrift ist nicht in Rom selbst, aber in einem Lande geschrieben, welches sich streng römisch hielt, denn der Verfasser erwähnt (III, 1), in seinem Heimathlande habe man die lotio pedum bei der Taufe, welche man in Rom nicht habe, im Uebrigen aber ecclesiae romanae typum in omnibus sequimur et formam. Wir werden also

die Schrift unbedenklich als römische Quelle benutzen dürfen. Was aber das Alter der Schrift betrifft, so finden wir folgende Merkzeichen: Die Lehre von der Erbsünde wird (III, 1) ganz augustinisch vorgetragen. Im 4ten Kapitel des 5ten Buchs wird ein langer Abschnitt aus Augustin's Sermo XXVIII de verbis Domini eingeflochten. Die disciplina arcani besteht zwar noch, denn es ist davon die Rede, daß die Christen sich den Heiden nicht in betender Stellung zeigen sondern in Gegenwart von Heiden lieber bloß im Herzen beten sollen (VI, 4), so wie davon, daß das Abendmahl Etwas ist, was die Neugetauften bis dahin noch nicht gesehen hatten (III, 2); aber in ihrer ganzen Strenge wird die disciplina arcani doch nicht mehr beobachtet, denn der Verfasser führt schon ganze Stellen aus der Abendmahlsliturgie, wie wir bald sehen werden, wörtlich an, und bespricht sie rückhaltlos, während Innocentius I. in dem Briefe an den Decentius, wie wir gesehen haben, noch nicht über die „Mysterien" schreiben will. Endlich werden wir unten sehen, daß nach unserer Schrift eben so wie nach dem Briefe des Innocentius das allgemeine Kirchengebet nicht mehr nach der Predigt sondern zwischen Präfation und Consecration statt hat. Aus dem Allen folgt, daß die Schrift jünger als die Zeiten des Augustin und Innocentius sein muß. Anderer Seits finden wir aber auch Nichts, was uns nöthigte, den Ursprung der Schrift unter Leo den Großen herab zu datiren. Zwar setzt die Schrift das Bestehen der Scrutinienordnung und die Verbindung derselben mit der Quadragesima voraus, aber diese finden wir auch schon im 5ten Jahrhundert [1]) und namentlich bei Leo dem Großen, der diejenigen tadelt, welche da pflegen zu jeder Zeit im ganzen Jahr zu taufen, ac sine ullis spiritualium eruditionibus praeparationum, ita rudibus et imperitis tradere sacramentum, ut circa renovandos nihil doctrinae ecclesiasticae, nihil in exorcismis impositio manuum, nihil ipsa jejunia quibus vetus homo destruitur, operentur, neque in tanto mysterio salutis

[1]) Vgl. Höfling, Sacrament der Taufe I, 441.

humanae ulla ejus diei habeatur exceptio, quo ipsum donum est conditum renascentibus[1]). Das nemliche Resultat ergiebt sich uns, wenn wir die rituellen Einzelheiten, auf welche Bezug genommen wird, ins Auge fassen: Bei der Besprechung des siebenten Scrutinium wird des mysterium apertionis und einer mit einer Salbung verbundenen Abrenunciation erwähnt; aber das mysterium apertionis finden wir auch schon bei Petrus Chrysologus († 450), und die Verbindung der Abrenunciation mit einer Salbung finden wir schon bei Cyrillus von Jerusalem und Rufinus[2]). Bei Besprechung der Taufhandlung werden erwähnt der benedictio fontis, der unctio mit dem votum postbaptismale, der lotio pedum, der Ertheilung des spiritus septiformis durch Handauflegung, und die Taufe wird in der Weise vollzogen, daß die dreimalige Untertauchung mit der dreimaligen Frage Credisne in — verbunden wird. Aber die benedictio fontis ist uralt, und findet sich auch bei Leo dem Großen: aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem spiritu sancto replente fontem, qui replevit et virginem[3]). Die unctio ist bekanntlich[4]) uralt; die Formel aber, welche unsere Schrift für dieselbe giebt, lautet: Deus, pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto, concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam aeternam, und eine Vergleichung derselben mit allen anderen auf uns gekommenen Formeln dieser Art[5]) zeigt, daß jene noch einfacher ist als diese. Die lotio pedum ist zwar, wie ja unser Verfasser auch selbst bemerkt hat, ein nicht römischer Ritus, übrigens aber findet sie sich schon bei und vor Augustinus[6]). Die Handauflegung zur Ertheilung des heiligen Geistes nach der Taufe ist bekanntlich ebenfalls uralt.

---

[1]) Ep. ad Episcop. per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos.

[2]) Höfling a. a. O. I, 416. 420. 426.

[3]) Serm. IV. in nativ. Dom. Vgl. Höfling a. a. O. I, 473 ff.

[4]) Höfling a. a. O. I, 487 ff.

[5]) Ebendas. I, 456. 462.

[6]) Ebendas. I, 545.

Ueberdem erwähnt unsere Schrift derselben mit den Worten: Post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris; septem quasi virtutes spiritus. Diese Worte, aus der bekannten Stelle des Jesaias entnommen, sind ein Theil der Formel bei der Handauflegung. Nun aber haben die anderen auf uns gekommenen Taufformulare es etwas anders, nemlich so: da iis spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis, adimple eos spiritu timoris dei. So hat es schon das älteste römische Taufformular im Sacramentarium Gelasianum [1]; ja so hat es schon Leo der Große [2]. Die Sache ist, daß Letztere bereits der hieronymianischen Uebersetzung folgen, während unsere Schrift noch einer älteren Uebersetzung folgt, und also älter ist als Leo der Große. Für diese Annahme spricht auch, daß unsere Schrift nur erst der Sache nach eine septiformis gratia spiritus sancti kennt, während Leo der Große an der angeführten Stelle auch schon diesen Ausdruck gebraucht; und daß unsere Schrift noch nicht daran denkt, diese Handauflegung den Bischöfen zu reserviren, während sich hievon doch anderweit schon von den Zeiten des Augustinus und Hieronymus her Spuren finden [3]. Endlich kommt die Verbindung der dreimaligen Untertauchung (des Taufvollzuges) unmittelbar mit der dreimaligen Frage „Glaubst du an —?" außer unserer Schrift nur noch in dem ältesten römischen Taufformular des Gelasianum vor, was uns sowohl den römischen Character als auch das hohe Alter unserer Schrift verbürgt. Ja, wir finden sichere Merkmale dafür, daß unsere Schrift noch älter als Leo der Große sein muß: Von der Fassung der Jesaiasstelle in der Formel der Handauflegung haben wir schon gesprochen. Dazu kommt, daß unsere Schrift wiederholt (IV, 6. VI, 6) auf täglichen

[1] Ebendas. I, 457.

[2] Serm. II de pentecoste.

[3] Höfling a. a. O. I, 506. 514 ff.

Abendmahlsgenuß ernstlichst dringt, wovon zu Leo des Großen Zeit nicht mehr die Rede sein kann. Ueberdem wird der Arianer (VI, 2) als noch existirend gedacht. Endlich werden wir unten sehen, daß was unsere Schrift aus dem ordo missae mittheilt, dem ordo missae des Gelasianum sehr ähnlich, aber unverkennbar unentwickelter ist. Nach dem Allen dürften wir nicht irren, wenn wir die Zeit der Abfassung dieser Schrift zwischen Innocentius I und Leo dem Großen setzen. Und diese Schrift macht uns nun ausführliche, ja wörtliche Mittheilungen aus demjenigen Theil des Gottesdienstes, der zwischen die Predigt und die Austheilung fällt. Ehe wir aber hierauf näher eingehen, werden wir zuvor zusammenstellen müssen, was wir anderweit über den homiletischen Theil des römischen Gottesdienstes hören.

Es leidet nemlich keinen Zweifel, daß der römische Gottesdienst in dem hier zur Rede stehenden Zeitraum noch zweitheilig war, aus einer missa catechumenorum und einer missa fidelium bestand. Wir haben gesehen, daß sowohl Innocentius als auch die Schrift de sacramentis die Arcandisciplin noch kennen. Doch muß allerdings schon in diesen selben Zeiten die Handhabung derselben sich hier wie anderswo gemildert haben, denn, wie bereits bemerkt, die Schrift de sacramentis spricht schon ganz offen über die Mysterien, und Gennadius erzählt uns, daß Paulinus von Nola ein (verloren gegangenes) Sacramentarium und Hymnarium geschrieben habe.

Was nun zuerst die Katechumenenmesse betrifft, so erfahren wir über die Form und Abfolge derselben in der römischen Kirche dieser Periode Nichts, denn die Angaben des Liber pontificalis und gleichzeitiger Liturgiker, daß Coelestinus die Introiten, Sylvester das Kyrie, Telesphorus das große Gloria eingeführt habe, sind eben unbeachtliche Fabeln. Wir hören nur, daß Schriftverlesung, Predigt, Gesang stattfanden. Was wir über diese einzelnen Bestandtheile erfahren, stellen wir also im Folgenden zusammen.

Daß in den römischen Gottesdiensten Schriftverlesung

statt hatte, sehen wir zur Genüge aus der Schrift de sacramentis und aus den Sermonen Leo des Großen und des Chrysologus. Auch das ist hier bezeugt, daß eine epistolische und eine evangelische Lection gelesen wurde. Eine andere Frage ist, ob nicht in diesen früheren Zeiten in der römischen, gleich wie in der gallischen Kirche außerdem auch noch eine alttestamentliche Lection gelesen wurde. Man möchte dies daraus schließen, daß die aus einer Reihe von Sermonen bestehende Schrift de sacramentis (III, 2) auf Jesaia 11, 2 als eben verlesene Tageslection (quod audistis hodie legi) Bezug nimmt, und daß Hieronymus in dem gleich zu besprechenden, seinen Comes einleitenden Briefe ausdrücklich sagt, er gebe in seinem Comes lectiones utriusque testamenti. Indessen ist gewiß, daß Beides kein hinreichender Beweis für eine dreifache Lection ist, da sich einzelne alttestamentliche Lectionen immer auch da gefunden haben, wo sonst nur die doppelte Lection aus dem Evangelium und dem Apostolos üblich war. Wir müssen also erwarten, ob die Quellen der folgenden Periode uns nähere Auskunft über diese Frage geben.

Den größten Theil des Jahrs hindurch wird in diesen Zeiten zu Rom wie anderswo noch lectio continua stattgefunden haben. Aber eben so gewiß ist, daß man schon jetzt auch in Rom einzelne Pericopen für einzelne Tage zu fixiren anfing. Man hatte bereits Bücher, in welchen solche Lesungen mit Rücksicht auf das Kirchenjahr verzeichnet und zusammengestellt waren, die man comites nannte, entweder weil sie als Führer für geordnete Lesung der heiligen Schrift, oder weil sie als Indices und Nachweiser beim Gebrauche der Bibelcodices dienten. Wir haben, von Mabillon[1]) herausgegeben, eine Urkunde, die sogenannte charta Cornutiana, in welcher ein vir consularis Namens Theodevius der Kirche von Cornutum im J. 471 Mancherlei vermacht, und unter Anderem auch: Item (impendo) codices, Evangelia IV, Apostolum,

[1]) De re diplom. VI, p. 262.

Psalterium et Comitem. Aber noch viel früher finden wir den Comes: Hieronymus verfertigte einen solchen. Freilich besitzen wir den Comes des Hieronymus selbst nicht mehr; denn die diesen Titel führenden späteren Lectionarien sind so überarbeitet und nach Maaßgabe des späteren ausgebildeteren Kirchenjahrs erweitert, daß man nicht mehr ausscheiden kann, was des Hieronymus ursprüngliche Arbeit war. Aber wir besitzen noch den an einen Constantius gerichteten Brief des Hieronymus, der zu seinem Comes die Einleitung bildete [1], und der vollständig lautet: Quamquam licenter adsumatur in opere congregatio coelestium lectionum et ipsum opusculum ab ecclesiasticis viris comes quidem soleat appellari; quod duobus modis fieri arbitror, aut pro consuetudine uniuscujusque ecclesiae (secundum quod et varium hoc ipsum descriptionis genus esse dignoscitur) aut certe pro voluntate studiosi lectoris, qui, si fieri possit, quidquid in scripturis divinis mirabiliter fulget, quidquid in praeceptis moralibus copiosum est, totum parvo in corpore adunatum desiderat habere paupertatis necessitate: Ego tamen, juvante Christo, ingenio quo potui, et maxime occasione oblata, qua id a me fieri voluisti, Constanti mihi venerabilis frater, ita hoc opus, etsi minus instructus, adsumpsi ut tanta excerptorum intelligentia caput causamque rationabilem habere videatur. Nam cum omnis scriptura divinitus inspirata, ut ait apostolus, utilis sit ad docendum, ad erudiendum, ad justitiam, ut perfectus sit homo dei ad omne opus bonum instructus; et quaecunque sunt hactenus scripta, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus; quid brevius, quid utilius censui, quam ut ex tanta divinorum librorum copia, singulis festivitatibus quod aptum ex his vel competens esset, excerperem, et quodam modo distinctissime collocarem? Incipiens itaque a nativitate Christi, quod est VIII Calendas Januarias, in Vigiliis ad Nonam per ordinem, quem assidue in ecclesia didiceram, lectiones utriusque testa-

[1]) Vgl. darüber Ranke a. a. O. S. 258 ff.

menti simplicibus ministravi porro (vielleicht: juxta) editionem illam quam ex hebraicis voluminibus in Latinum translatam esse constat. In hunc quippe modum, quae vel cujusque prophetiae praesenti festivitati congruat, quid apostoli doceant, vel ad eundem titulum quid evangelii annunciet auctoritas, dudum vertente jam anno per omnes dies festos ecclesiae, opportune censui omnia secundum tempus esse legenda. Sed et nonnulla alia aedificationis causa multa illic aggregata sunt, atque suis appellationibus inserta, id est, in capite Quadragesimae de abstinentia escarum et sobrietate, item in Quadragesima de poenitentia, de pudicitia, de remissione inimicitiarum, vel alia multa. Haec enim omnia ad multorum equidem utilitatem, petitionibus tuis obediens, scribere curavi, venerabilis mihi et amantissime frater. Aus diesem Briefe erfahren wir: Es gab schon vor Hieronymus solche Comites, und zwar von zwiefacher Art, erstlich solche, die als Lectionarien in Kirchengebrauch waren und daher nach den verschiedenen gottesdienstlichen und kirchenjahrsmäßigen Observanzen in den verschiedenen Kirchen verschieden waren, und zweitens solche die im Bibellesen eifrigen Privaten, welche sich Armuth wegen vollständige Bibelcodices nicht halten konnten, als ein die vorzüglichsten lehrhaften und paränetischen Stellen der Schrift enthaltender Auszug aus der heiligen Schrift dienten. Eine solche Arbeit fertigte nun auch Hieronymus auf die Bitte des Constantius an, und zwar so daß er seine Auswahl von Schriftstellen der Reihe der kirchlichen Jahresfeste anpaßte. Er nahm dabei genaue Rücksicht auf die Ordnung der Kirchen, d. h. nicht bloß auf die Feste, welche sie feierte, sondern auch auf die Ideen, welche sie an dieselben knüpfte, auf die Gebräuche, welche sie mit denselben verband, auf die Ordnung der Schriftlesung, welche sie demgemäß beobachtete. Dem entsprechend stellte er angemessene Abschnitte aus dem alten Testament, den Episteln, den Evangelien zusammen, indem er dabei die Uebersetzung aus dem Urtext gab. Er fing dabei von der Weihnachtsvigilie an und folgte der Reihe der Feste und Festzeiten durch das ganze

Jahr. Daneben gab er aber auch zur Erbauung dienende Stellen, z. B. für den Anfang der Quadragesima Stellen über die Enthaltsamkeit und Nüchternheit, für den weiteren Verlauf der Quadragesima Stellen über Buße, Sittsamkeit, Versöhnlichkeit. Es war also die Arbeit des Hieronymus nicht allein und nicht sowohl für die Schriftverlesung in den Gottesdiensten, sondern zum asketischen Gebrauche bestimmt. Aber indem sie sich zu diesem Zwecke dem Kirchenjahr anschloß und Anleitung gab, omnia secundum tempus zu lesen, ward sie, wie ihre späteren Bearbeitungen und Erweiterungen beweisen, zur Grundlage für die Feststellung der kirchlichen Pericopen in der römischen Kirche.

Wir finden aber auch einzelne Spuren von den in dieser Zeit in der römischen Kirche festgestellten Lectionen. Die Sermonen, aus welchen die Schrift de sacramentis besteht, nehmen öfter auf die Lectionen Bezug, welche an dem Tage, da sie gehalten worden, oder Tags zuvor gelesen worden; und es ergiebt sich so, daß nach dieser Quelle Joh. 5, 1 ff. Jesaia 11, 2. 1 Cor. 12, 4 ff. in der Osterwoche gelesen worden sind. Nun findet sich freilich in den späteren Lectionsverzeichnissen der römischen Kirche nicht mehr, daß diese Lectionen in der Osterwoche gelesen worden wären; aber anderswo haben wir schon öfter das Evangelium Johannis als hauptsächlich der Pentekoste zugewiesen gefunden. Eine reichere Ausbeute gewähren uns die Sermonen Leo des Großen, welche freilich nicht die Tagespericope auszulegen sondern ohne Zugrundelegung eines bestimmten Schriftwortes die Festidee zu behandeln pflegen, aber doch hie und da auf die Lection des Tages Bezug nehmen. Da findet sich denn Folgendes: Nach dem 9ten Weihnachtssermon ist am Weihnachtstage Luc. 2 gelesen worden. Epiphanias hat nach dem 3ten und 6ten Sermon auf diesen Tag die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande zur Pericope gehabt, so jedoch daß nicht bloß Matth. 2, 1—12 sondern das ganze zweite Kapitel des Matth. gelesen, und also die Geschichte vom Bethlehemitischen Kindermorde mit hinzugezogen ward, denn auf letztere

nehmen Leo's Epiphaniassermonen meistens mit Bezug, und im achten derselben heißt es sogar ausdrücklich: Weil ihr die Festgeschichte bereits aus der evangelischen Lection gehört habt, so ist nicht nöthig, ut de splendore novi sideris, de magis magorumque muneribus, de saevitia Herodis et de interfectione infantium disseramus. Am Pfingsttage ist nach dem 2ten Pfingstsermon AG. 2 gelesen worden. Alle diese Pericopen haben sich erhalten, wenn man abrechnet, daß sich später, als der Tag der unschuldigen Kinder ein besonderes Fest geworden war, die Epiphaniaspericope auf Matth. 2, 1—12 beschränkte. Wir finden aber noch ein Mehreres: Der 2te Quadragesimalfastensermon ist sichtlich am Anfange der Fasten gehalten, wie der Eingang desselben ergiebt, und dieser Sermon benennt als Tageslectionen ausdrücklich 2 Cor. 6, 2 und Matth. 4, 1—11; diese Lectionen, welche in den späteren Lectionarien für den ersten Fastensonntag (Invocavit) feststehen, sind also schon damals für das initium quadragesimae angeordnet gewesen. Wir werden später sehen, daß die Lectionarien für die die Quadragesima anhebenden Frühlingsquatemberfasten, und zwar für den Sonnabend derselben als evangelische Lection die Verklärung Christi (Matth. 17) haben. Nun giebt es einen Sermon Leo's über diesen Text, in welchem Leo zwar nicht sagt, auf welchen Tag er gehalten worden, wohl aber Folgendes ausführt: Durch seine Verklärung, sagt er, habe der Herr den Aposteln und in ihnen seiner ganzen Kirche unmittelbar vor seinem Hingange zum Leiden vor Augen führen wollen, daß er dennoch nicht allein wahrer Mensch sondern wahrhaftig auch wahrer Gott sei, damit sie, wenn sie ihn nun erniedrigt und leidend und sterbend sähen, dennoch nicht in Verzweiflung versänken noch sich des Kreuzes und der Niedrigkeit ihres Herrn schämten, sondern wüßten, daß er Kreuz und Tod überwinden, vom Tode zum Leben und von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit der Verklärung gehen werde; anderer Seits habe der Herr den Petrus, als er sofort habe Hütten bauen und für immer in das Leben der Herrlichkeit und Verklärung eingehen wollen, mit

dieser Ungeduld zurückgewiesen, und ihn und seine ganze Kirche gelehrt, nicht allein daß Er erst sterben müsse ehe die Herrlichkeit komme, sondern auch daß wir Alle nur Ihm nach durch Kreuz zum Leben, durch Erniedrigung zur Erhöhung, durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen können. Dieser Inhalt des Sermons, der uns die Bedeutung der Pericope für den Anfang der Quadragesima trefflich entwickelt, macht es doch sehr wahrscheinlich, daß Matth. 17 schon damals die Pericope für den Sonnabend der Frühlingsquatember, für diesen Anfang der die Osterfreudenzeit einleitenden Passions- und Bußzeit gewesen sei. Wir haben ferner 19 Sermonen, von Leo de passione Domini gehalten. Aus diesen Sermonen geht mit Sicherheit hervor, daß in der Charwoche die Leidensgeschichte des Herrn gelesen, und zwar daß sie wiederholt an mehreren Tagen der Woche gelesen wurde. Ob dies in der Weise geschah, daß man sie, wie es später gehalten wurde, am Palmsonntag nach Matthäus, am Dinstag nach Marcus u. s. w. las, erhellt nicht. Aber das ist wieder gewiß, daß sie am Sonntag (Palmarum) und am Mittwoch gelesen wurde; denn jene Sermonen Leo's gehören meist paarweise so zusammen, daß die ersten am Sonntage gehaltenen (hiezu gehören der 1, 3, 5, 7, 11, 12, 16, 19te Sermon) die erste Hälfte der Leidensgeschichte, und die zweiten am Mittwoch gehaltenen (hiezu gehören der 2, 4, 6, 8, 14, 15, 17te Sermon) die andere Hälfte derselben besprechen. Aber verlesen wurde jedes Mal die ganze Leidensgeschichte, denn der 13te Sermon hebt an: evangelica lectio, quae sacratissimam dominicae passionis reseravit historiam, ita universae ecclesiae nota est de communi frequenter auditu. Nach den Angaben in dem 7ten Sermon zu schließen, hob die zu verlesende Leidensgeschichte bei Matth. 14, 1 an, und schloß mit dem Begräbniß Jesu. Aber am Ostersabbath und wohl ohne Zweifel in der Vigilie desselben wurde dann die ganze Leidensgeschichte noch einmal gelesen, jedoch so, daß dann auch die Auferstehungsgeschichte mit gelesen wurde. Es erhellt dies aus den beiden Sermonen Leo's de resurrectione, die nicht am Ostertage

sondern am Ostersabbath gehalten sind, und von denen der 2te die ganze Leidens- und Auferstehungsgeschichte behandelt. Es ging in dieser Vigilie eben die Passionszeit in die Auferstehungszeit über. Auch über die Lectionen in der Pentekoste erhalten wir einen Wink. Wenn es nemlich in dem ersten Himmelfahrtssermon Leo's heißt: Non ergo ii dies, qui inter resurrectionem domini ascensionemque fluxerunt, otioso transiere decursu, sed magna in iis confirmata sacramenta, magna sunt revelata mysteria. In iis metus dirae mortis aufertur, et non solum animae sed etiam carnis immortalitas declaratur. In iis per insufflationem domini infunditur apostolis omnibus spiritus sanctus; et beato Petro apostolo, supra ceteros post regni claves, ovilis dominici cura mandatur. In iis diebus, duobus discipulis tertius in via dominus comes jungitur, et ad omnem nostrae ambiguitatis caliginem detergendam, paventium ac trepidantium tarditas increpatur; flammam fidei illuminata corda concipiunt. — Inter haec autem aliaque miracula, cum discipuli trepidis cogitationibus aestuarent, et apparuisset in medio eorum dominus, dixissetque Pax vobis —redarguit cogitationes a veritate discordes, ingerit dubitantium oculis manentia in manibus suis et pedibus crucis signa. — Per omne ergo hoc tempus — hoc providentia dei curavit — ut dominus Jesus vere agnosceretur resuscitatus. — Unde beatissimi apostoli — ita sunt veritate perspicua roborati, ut, Domino in coelorum eunte sublimia, — magno gaudio replerentur, so ist hier freilich nur von Dem die Rede, was damals zwischen des Herrn Auferstehung und Himmelfahrt geschah, aber man darf doch eben hieraus wohl schließen, daß gerade darum die hier in Bezug genommenen evangelischen Geschichten auch in der Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt werden gelesen sein. Endlich hat Leo der Große an dem Jahrestage seiner Ordination zum Pabste, wie der 2te und 3te seiner auf diesen Tag gehaltenen Sermonen zeigen, die Pericope Matth. 16, 13 ff. lesen lassen; und diese Pericope finden wir von den späteren Lectionarien in Natali Papae geordnet. Ein Mehreres finden

wir über die Lectionen der römischen Kirche in diesem Zeitraum nicht. Wir ersehen daraus, daß man allerdings schon mit der Fixirung bestimmter Pericopen anfing, aber auch daß sich dies nur erst auf Hauptfesttage, noch sehr unbestimmt auf Festzeiten, auf die Sonntage aber und so fort noch gar nicht erstreckte; wie denn dasselbe auch aus dem mitgetheilten Briefe des Hieronymus hervorgeht.

Wir haben schon gehört, daß Hieronymus bei der Abfassung seines Comes die Schriftstellen in Uebersetzungen aus dem Urtext gab. Seitdem drang nun die hieronymianische Uebersetzung in die liturgischen Formulare ein, welche bisher alten lateinischen Uebersetzungen gefolgt waren. Doch war damit die alte Uebersetzung nicht sofort aus dem liturgischen Gebrauche verdrängt. Noch zu Gregor des Großen Zeit war die alte Uebersetzung neben der neuen in Gebrauch: sedes apostolica utrâque utitur, sagt Gregor [1]). Wenn daher in einem liturgischen Formulare die Vulgata gebraucht ist, so folgt allerdings, daß dasselbe nicht älter als das fünfte Jahrhundert sein kann; aber wenn darin noch die alte Uebersetzung gebraucht ist, so ist daraus keineswegs mit Sicherheit zu folgern, daß es nicht noch aus dem 6ten, 7ten Jahrhundert, ja noch jünger sein könnte. Es ist derselbe Fall wie mit den lutherischen Agenden aus der 2ten Hälfte des 16ten Jahrhunderts, welche in ihren liturgischen Formularen die Schriftstellen sehr häufig nicht nach der lutherischen, sondern nach anderen alten deutschen Uebersetzungen citiren.

Uebrigens wurde auch in der römischen Kirche das Evangelium nicht vom Lector sondern vom Diacon [2]) gelesen, welcher überdem auch hier die bekannten Prosphonesen (oremus, attendamus, silentium etc.) zu sprechen hatte [3]).

Daß im Gottesdienst Psalmen gesungen wurden, erfahren wir zum Ueberfluß von Leo dem Großen: psalmos davi-

[1]) Praef. moral. in Job. fine.
[2]) Hieron. ep. 57.
[3]) De sacram. I, 2.

dicos, qui per universalem ecclesiam cum omni pietate cantantur[1]. Und wenn Leo in dem zweiten der von ihm an dem Jahrestage seiner päbstlichen Ordination gehaltenen Sermonen sagt: unde et davidicum psalmum (den Psalm 110) non ad nostram elationem sed ad Christi domini gloriam consona voce cantavimus, so ersehen wir daraus weiter, daß man auch in der Katechumenenmesse vor der Predigt Psalmen sang; daß der fungirende Priester bestimmte, welcher Psalm gesungen werden sollte; daß man diese Psalmen noch mit der Gemeinde sang; und daß man noch die ganzen Psalmen sang. Das Singen einzelner Psalmstellen in der Form von Responsorien, Antiphonen, Introiten finden wir in dieser Periode noch nicht. Daneben finden wir aber auch Hymnen, und zwar zunächst aus der Schrift genommene Hymnen gebraucht. Es wurde das große Gloria gesungen, aber nur am Weihnachtstage, nur von den Bischöfen und nicht von den Presbytern, und nur in der schriftmäßigen Fassung ohne weitere Zusätze, denn Leo der Große sagt: Hodie genitum in nostrae carnis animaeque substantia Salvatorem angelicis vocibus didicere pastores, et apud dominicorum praesules gregum hodie evangelizandi forma praecondita est, ut nos quoque cum coelestis militiae dicamus exercitu: Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis[2]. Auch des Hallelujah finden wir erwähnt. Sozomenus erzählt, in Rom werde das Hallelujah nur Ein Mal im Jahre, am Ostersonntag, und dann sehr feierlich gesungen[3]. Aber schon zur Zeit des Sozomenus änderte sich dies, denn Hieronymus bezeugt bereits, daß es durch die ganze Pentekoste hindurch gesungen wurde: numerum quinquagesimalem laeti celebramus post domini resurrectionem. — Laus dicitur deo, Allelujah cantatur[4], und Gregor der Große bezeugt bereits, daß es auch außer der Quinquagesima an anderen Festen gesun-

[1]) Serm. IV. de collectis.
[2]) Serm. VI. in nativ. Dom.
[3]) Hist. eccles. VII, 19.
[4]) Praef. in Ps. 50.

gen wurde, und sagt: dieser Gebrauch de Hierosolymorum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum [1]). Der Verlauf wird darnach der gewesen sein, daß das Hallelujah Anfangs nur am Ostersonntage, darnach durch die ganze Pentekoste, und weiterhin auch an anderen Festen gesungen wurde. Und es ist sehr glaublich, daß hiezu Hieronymus durch sein Verhältniß zu dem Bischofe Damasus von Rom nicht wenig beitrug, da wir aus der Geschichte der spanischen Liturgie bereits wissen, wie eifrig Hieronymus die Behauptung des Vigilantius, daß das Hallelujah nur im Osterfest zu singen sei, bekämpfte. Außerdem hatte und gebrauchte man in der Kirche gedichtete Hymnen: Der römische Bischof Damasus († 384), der Bischof Ennodius von Pavia († 521), und Elpis, die Gattin des Boethius (Ende des 5ten Jahrhunderts), sind Hymnendichter dieser Periode, von denen noch Hymnen existiren [2]). Auf kunstmäßigen Gesang ward in Rom stets gehalten: schon Bischof Silvester († 335) soll eine Gesangschule eingerichtet haben. Später nahm man natürlich auch in Rom den ambrosianischen Gesang an, obgleich Hieronymus ähnliche Bedenken und Warnungen wie Augustin gegen zu künstlichen Gesang und theatralisches Singen laut werden ließ [3]).

Daß man in der römischen Kirche in diesem Zeitraum noch predigte, zeigen uns die vorhandenen Sermonen Leo des Großen und des Petrus Chrysologus. Freilich ist, da man schon damals in Rom täglich Messe hielt, nicht anzunehmen, daß in jedem Gottesdienste gepredigt wäre. Aber man gab doch noch auf die Predigt: wiederholt spricht Leo der Große aus, daß es an den Lectionen nicht genüge sondern auch der auslegenden und vermahnenden Predigt bedürfe [4]). Der Predigende stand entweder auf dem erhöhten Platze vor dem Altar, oder saß auf seinem priesterlichen Sitze hinter demsel-

[1]) Epp. IX, 12.
[2]) Bei Daniel Thes. hymn. I, 8 ff. 150 ff.
[3]) Comm. in Ephes. V, 19.
[4]) Serm. XI und XIII de pass. Dom.

ben: sive cum dicimus de gradu isto, sive cum de sacerdotali sede pro temporis ratione tractamus, sagt Petrus Chrysologus[1]). Die Gemeinde saß während der Predigt: cunctis residentibus, patre disputante, sagt Hieronymus[2]). Ein Diacon durfte so wenig predigen, als consecriren oder benèdiciren[3]); die Austheilung des Kelches war das Höchste, was ihm zustand. Aber auch der Presbyter durfte in Gegenwart des Bischofs ohne dessen speciellen Auftrag so wenig predigen, als consecriren, taufen, figniren, reconciliiren, benediciren, salutiren. Der Presbyter Hieronymus tadelte dies freilich bitter: Pessimae consuetudinis est, in quibusdam ecclesiis tacere presbyteros et praesentibus episcopis non loqui, quasi aut invideant, aut non dignentur audire[4]). Indessen noch Leo der Große verordnet: Sed neque coram episcopo licet presbyteris in baptisterium introire, nec praesente antistite infantem tingere aut signare, nec poenitentem sine praeceptione episcopi sui reconciliare, nec eo praesente nisi illo jubente, sacramentum corporis et sanguinis conficere, nec eo coram posito populum docere, vel benedicere, aut salutare, nec plebem utique exhortari[5]). Es war nur einfache Consequenz, daß vollends den Laien das Predigen verwehrt war. Auch den Mönchen erkannte man in jenen Zeiten dies Recht noch nicht zu, da sie das ordentliche Amt an den Gemeinden nicht hatten. Leo der Große verordnet: Illud quoque dilectionem tuam convenit praecavere, ut praeter eos, qui sunt domini sacerdotes, nullus sibi jus docendi et praedicandi audeat vendicare, sive sit ille monachus, sive sit laicus, qui alicujus scientiae nomine glorietur; quia etsi optandum est, ut omnes ecclesiae filii, quae recta et sana sunt, sapiant, non tamen permittendum est, ut quisquam extra

---

[1]) Serm. 173.

[2]) Ep. XXII. ad Eustoch. c. 15.

[3]) Hieron. dial. contr. Lucifer. p, 145. Ep. 85.

[4]) Ep. 61 ad Pammach. c. 4.

[5]) Ep. ad universos Galliae atque Germaniae ecclesiarum episcopos.

sacerdotalem ordinem constitutus gradum sibi praedicatoris assumat, cum in ecclesia Dei omnia ordinata esse conveniat, ut in uno Christi corpore et excellentiora membra suum officium impleant, et inferiora superioribus non resultent [1]).

Daß Hieronymus den Gebrauch der Lichter im Gottesdienst gegen den Vigilantius vertheidigte, wissen wir schon aus der Geschichte der spanischen Liturgie. Paulinus von Nola bezeugt uns außerdem, daß in den Kirchen Lampen und Kronleuchter angebracht waren, die Nacht und Tag brannten [2]). Von demselben erfahren wir auch, daß man bereits die Kirchen reichlich mit Bildern der heiligen Geschichte, des Kreuzes, des Gekreuzigten, der Märtyrer und ihrer Geschichten schmückte [3]).

Das ist Alles, was wir über die römische Katechumenenmesse in unserem Zeitraum erfahren, denn über die Formen, in welchen die Entlassung der Katechumenen in jener Zeit geschah, sagen unsere Quellen Nichts. Wir gehen also auf die missa fidelium über.

Dieselbe begann mit der Darbringung der Gaben, denn die Schrift de sacramentis nimmt den Gang, daß sie beschreibt, wie die Neugetauften zum ersten Male in die missa fidelium eingetreten seien, und was sie da gesehen und gehört haben, und als das Erste, was sich da, als sie zum Altare gekommen, ihren Augen dargeboten, benennt sie die oblatio (IV, 2). Dasselbe folgt, wenn Hieronymus sagt: nunc publice recitantur nomina offerentium, et redemtio peccatorum mutatur in laudem [4]), und an einer anderen Stelle: publice diaconus in ecclesiis recitat offerentium nomina [5]). Diese Oblationen bestanden nun auch noch erstens darin, daß das zu den Abendmahlselementen Nöthige von den Laien, welche communiciren wollten, dargebracht wurde, denn Leo

[1]) Ep. ad Maximum Antioch. ep.
[2]) Poem. 26 v. 389. poem. 14 v. 99. poem. 22 v. 124.
[3]) Poem. 27 v. 20. poem. 26 v. 580. Ep. 32 ad Severum.
[4]) Comm in Jerem. II.
[5]) Comm. in Ezech. VI.

der Große sagt, man solle an den Festtagen, wenn so viel Volks zusammen komme daß es nicht zu Einem Male in die Kirche könne, mehrmals Messe halten, damit nicht sacrificium offerre non possint, nisi qui prima diei parte convenerint[1]). Damit stimmt überein, wenn in der oben erwähnten Charta Cornutiana unter den Gegenständen, welche Theodevius der Kirche vermachte, auch hamulae oblatoriae erwähnt werden, es waren dies die Gefäße, in welche der zur Communion geopferte Wein gefaßt wurde. Aber daneben wurden zweitens auch noch Almosen für die Armen geopfert. Oft fordert, wie wir bald weiter sehen werden, Leo der Große dazu auf; so sagt er: quia primus collectarum dies saluberrime a sanctis patribus institutus hoc exigit, ut unusquisque, prout votivum atque possibile est, in usus atque alimoniam pauperum de vestris facultatibus conferatis: scientes praeter illud regenerationis lavacrum, in quo universorum ablutae sunt maculae peccatorum, hoc remedium infirmitati humanae divinitus esse donatum, ut si quid culparum in hac terrena habitatione contrahitur, eleemosynis deleatur[2]). Leo der Große nennt diese Oblationen für die Armen bald collectae, wie in der eben angeführten Stelle, bald oblationes, bald collectae spontaneae, bald voluntariae eleemosynarum oblationes u. s. w.[3]). Nach dem Allen scheint es fast, als ob sich die Oblationen in Rom noch bis zu Leo's Zeiten hin in ihrem alten Bestande erhalten hätten. Näher besehen jedoch zeigt sich bereits eine doppelte Abweichung von demselben. Zuvörderst wurden die Oblationen für Arme nicht mehr wie vor Alters an jedem Sonntage, geschweige denn in jeder der täglichen Messen vorgenommen. Vielmehr hatte sich die Almosendarbringung auf die Feste und Festzeiten, namentlich aber auf die Fastenzeiten concentrirt, und die Gemeinde wurde zu derselben förmlich vor diesen heiligen Zeiten aufgefordert, es

---

1) Ep. ad Dioscurum, Alex. ep. cap. 2.
2) Serm. 2 de collectis.
3) Serm. II, III. IV de collectis.

wurde geradezu der Tag dazu angesetzt. Leo der Große that dies laut seinen Sermonen regelmäßig. Wir werden nachher sehen, daß die 5 de collectis überschriebenen Sermonen, die wir von ihm haben, nichts Anderes sind als Vorabkündigungen der Fasten, welche bekanntlich zu Neujahr gegenüber den heidnischen Thorheiten und Greueln gehalten wurden. In diesen Abkündigungen oder Sermonen fehlt die Ansage der Oblationen für Arme nie. So heißt es: Ad horum ergo operum, dilectissimi, piam curam dies nos apostolicae institutionis invitat, in quo sanctarum collectionum prima collectio est prudenter a patribus et utiliter ordinata, ut quia in hoc tempore gentilis quondam populus superstitiosus daemonibus serviebat, contra profanas hostias impiorum sacratissima a nobis nostrarum eleemosynarum celebraretur oblatio. Quod quia incrementis ecclesiae fructuosissimum fuit, placuit esse perpetuum. Unde hortamus sanctitatem vestram, ut per ecclesias regionum vestrarum quarta feria (auf den der Neujahrstag gerade fiel) de facultatibus vestris, quantum suadet possibilitas et voluntas, expensas misericordiae conferatis [1]. Diese Neujahrsfastenoblationen nennt Leo die prima collectio, nemlich im Jahre. Denn gleiche Aufforderungen erläßt Leo an die Gemeinden auch vor der Quadragesima [2], vor den Fasten nach Pfingsten [3], vor den Septemberfasten [4], und vor den Fasten des 10ten Monats [5], bei welcher letzteren Gelegenheit er sagt: Tria vero sunt quae maxime ad religiosas pertinent actiones, oratio scilicet, jejunium, et eleemosyna; quibus exercendis omne quidem tempus acceptum, sed illud est studiosius observandum, quod apostolicis accepimus traditionibus consecratum, sicut etiam decimus hic mensis morem refert veteris instituti, ut tria illa, de quibus locutus sum, diligentius exequamur. Oratione enim propitiatio

---

[1]) Serm. IV. de coll. cf. Serm. III et V. de coll.
[2]) Serm. I, II, III, VI, VIII, XII de Quadrag.
[3]) Serm. I, II, III de jejun. Pentec.
[4]) Serm. II, III, IV de jejun. sept. mens.
[5]) Serm. I de jejun. decimi mens.

dei quaeritur, jejunio concupiscentia carnis extinguitur, eleemosynis peccata redimuntur, simulque per omnia dei in nobis imago renovatur. Aber auch vor dem Epiphaniasfeste erläßt Leo eine solche Aufforderung, Almosen darzubringen in Nachahmung der Weisen aus dem Morgenlande[1]). Diese Concentrirung der Almosenopfer auf die Fest- und Fastenzeiten und auf einzelne, vorher förmlich abgekündigte Tage mußte aber zur Folge haben, nicht allein daß nun nicht mehr an jedem Sonntage nach alter Weise Gaben dargebracht wurden, sondern auch daß die alte Bedeutung der Gabendarbringung völlig verloren ging, indem diese neueren Fastenalmosenopfer vielmehr ein Werk der Abbüßung und des Gnadeverdienens waren. Also schon das alte Opfer der Frucht der Werke können wir in diesen Oblationen zur Zeit Leo's nicht wieder erkennen. Aber weiter auch mit der Darbringung der Abendmahlselemente war es nicht mehr beim Alten. Wir haben nemlich zwar schon gesehen, daß die Schrift de sacramentis noch täglichen Abendmahlsgenuß verlangt; ja Hieronymus sagt uns sogar, daß zu seiner Zeit wirklich die Gläubigen in Rom täglich zu communiciren pflegten: Scio, Romae hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant, quod nec reprehendo nec probo[2]), und an einer andern Stelle: de sabbato quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie, quod romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur[3]). Aber wir haben auch schon auf eine Stelle aufmerksam gemacht, an welcher Leo der Große verlangt, daß an hohen Festtagen, wenn viel Volks zusammen komme, mehrmals Messe gehalten werden solle. Die Stelle lautet vollständig: volumus custodiri, ut cum solennior festivitas conventum populi numerosioris indixerit, et ad eam tanta fidelium multitudo convenerit, quam recipere basilica simul una non possit, sacrificii

---

[1]) Serm. II de epiphan. Dom.
[2]) Ep. 48 ad Pammach.
[3]) Ep. 71 ad Lucin.

oblatio indubitanter iteretur; ne his tantum admissis ad hanc devotionem, qui primi advenerint, videantur hi, qui postmodum confluxerint, non recepti, cum plenum pietatis atque rationis sit, ut quoties basilicam, in qua agitur, praesentia novae plebis impleverit, toties sacrificium subsequens offeratur. Necesse est autem, ut quaedam pars populi sua devotione privetur, si unius tantum missae more servato, sacrificium offerre non possint, nisi qui prima diei parte convenerint [1]). Dazu nehmen wir, daß Leo ein ander Mal im Eingange eines Sermons bitter darüber klagt [2]), wie an einem kurz vorher gefeierten festlichen Tage zu seiner großen Trauer der Kirchenbesuch äußerst spärlich, die Zahl der Anwesenden äußerst gering (paucorum, qui adfuere, raritas) gewesen sei. Aus diesen Stellen ergiebt sich, daß sich zu Leo's Zeit der Kirchenbesuch bereits in verderblicher Weise auf die hohen Festtage concentrirte, und dagegen sogar schon an Festtagen von geringerer Bedeutung in beklagenswerthem Maaße spärlich ward. Dann aber wird er an den gewöhnlichen Sonntagen, und vollends bei der täglichen Messe noch spärlicher gewesen sein, und es läßt sich kaum annehmen, daß sich noch für jede tägliche Messe Communicanten gefunden haben sollten; woraus denn weiter für die Oblationen folgt, daß dann die Abendmahlselemente nicht von den Laiencommunicanten sondern von den fungirenden Kirchendienern geopfert wurden. Mithin ist außer Zweifel, daß es mit dem Verfall der Oblationen in Rom denselben Gang wie anderswo gegangen ist.

Ueber die liturgischen Formen des Acts der Oblationen erfahren wir aus diesem Zeitraum Nichts. Denn wir haben zwar von Hieronymus gehört, daß die Namen der Opfernden vom Diacon verlesen wurden, aber wir haben auch schon aus dem Briefe Innocentius I an den Decentius gelernt, daß dies nicht im Offertorium sondern im eigentlichen Abend-

---

[1]) Ep. ad Dioscur. Alex. ep.
[2]) Serm. in Octav. Petri et Pauli.

mahlsact geschah. Diesem haben wir uns mithin jetzt zuzuwenden, doch schicken wir voraus, was zur Darlegung der principiellen Anschauungen dieser Zeit vom Abendmahl und Opfer im Abendmahl dient.

Wir werden von vorn herein erwarten, in dieser Beziehung in Rom von Anfang an die größte Entschiedenheit und Bestimmtheit zu finden. Und so ist es auch. Daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut empfangen wird, steht ihnen ohne Frage fest. Sie fassen sogar das Verhältniß der materia coelestis zur terrestris ganz direct als Verwandlung. Die Schrift de sacramentis sagt: ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. — Non erat corpus Christi ante consecrationem, sed post consecrationem dico tibi, quod jam corpus est Christi: ipse (durch die Einsetzungsworte) dixit, et factum est; ipse mandavit, et creatum est. Es wird durch Beispiele nachgewiesen, wie Gottes schöpferisches Wort wirkt, und dann heißt es weiter: Ergo didicisti, quod ex pane corpus fiat Christi, et quod vinum et aqua in calicem mittitur, sed fit sanguis consecratione verbi coelestis. Sed forte dicis: speciem sanguinis non video. Sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit, et pretium tamen operetur redemtionis. Didicisti ergo, quia quod accipis, corpus est Christi [1]). Consecriren heißt daher auch bei Leo dem Großen einfach: sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere [2]) Da sie nun anderer Seits das Abendmahl ganz und durchaus als eine Opferhandlung fassen, so muß sich die Reihe der Anschauungen darin zusammenfassen, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut aufgeopfert werde. Und das wird denn auch ganz entschieden ausgesprochen: Was im Tode Christi geschehen ist, das wird im Abendmahl von der Kirche wiederholt. Eine einzige Stelle Leo des Großen wird zum Beweise genügen:

[1]) IV, 4.

[2]) Ep. ad univ. Germaniae atque Galliae eccles. episcopos.

crux tua omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum, per quam credentibus datur virtus de infirmitate, gloria de opprobrio, vita de morte. Nunc etiam carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum, una corporis et sanguinis tui implet oblatio, quoniam tu es verus agnus dei, qui tollis peccata mundi, et ita in te universa perficis mysteria, ut sicut unum est pro omni victima sacrifitium, ita unum de omni gente sit regnum[1]).

Die Consequenzen dieser Anschauungen für den Begriff des sacerdotium im Einzelnen nachzuweisen, wird unnöthig sein, nachdem wir bereits gehört haben, daß Leo der Große den Mönchen sogar das Predigen verbietet, weil sie den ordinem sacerdotalem nicht haben. Dem zufolge unterlassen wir auch eine Beschreibung der geistlichen Amtskleidung überhaupt und der Meßkleidung insbesondere, deren volle Ausbildung sonst in diese Zeit fällt[2]). Deßgleichen übergehen wir die Umbildung der bisherigen Form der Kirchen in die Basilikenform, welche gleichfalls in diese Zeit fällt[3]), und bemerken nur Folgendes: Ambrosius hielt noch, wie Paulinus in der Lebensbeschreibung desselben erzählt, bei einem Aufenthalt in Rom einen Abendmahlsgottesdienst in einem Privathause. Je mehr aber die Idee des Gottesdienstes zurück und der Begriff des Meßopfers in den Vordergrund trat, um so mehr schien das Darbringen desselben auch den dazu geweihten Ort, die Kirche, den Altar sich zu bedingen. So häufte sich die Zahl der Kirchen, der Opferstätten. Paulinus von Nola ist als ein eifriger Kirchenerbauer bekannt. In Rom gab es schon zur Zeit des Optatus von Mileve[4]) nicht weniger als 40 Kirchen. Folgerecht hielt man in Rom auf feierliche Einweihung der Kirchen: wir haben schon oben ge-

---

[1]) Serm. VIII de pass. Dom.

[2]) Siehe darüber Augusti Denkwürdigkeiten XI, 304 ff. Kurtz Kirchengeschichte I, 2, 353 ff.

[3]) Vgl. Rheinwald a. a. O. S. 130—139. Kurtz a. a. O. I. 2, 359—371.

[4]) De schism. Donat. II, 4.

hört, wie Ambrosius sich nach der römischen Weise, die Kirchen einzuweihen (nemlich durch Deposition von Märtyrergebeinen) richtete. Ein Gleiches gilt natürlich von den Altären, in denen die Heiligkeit der Kirchen sich concentrirte: corpus Christi est in altari, sagt die Schrift de sacramentis [1]. Das Errichten und Weihen von Altären wie von Kirchen nimmt daher auch Leo der Große als ein Vorrecht der Bischöfe in Anspruch, und spricht es den Presbytern ab, quoniam, quanquam consecrationem habeant, pontificatus tamen apicem non habeant [2]. Diese Heiligkeit erstreckte sich auch auf die Altarbekleidung und die heiligen Gefäße, die schon Hieronymus venerirt wissen will: Discant, qui ignorant, eruditi testimoniis scripturarum, qua debeant veneratione Sancta suscipere, et altaris Christi ministerio deservire, sacrosque calices et sancta velamina et cetera, quae ad cultum dominicae pertinent passionis, non quasi inania et sensu carentia sanctimoniam non habere, sed ex consortio corporis et sanguinis domini eadem, qua corpus ejus et sanguis, majestate veneranda [3].

Diese Lehre vom Opfer des Leibes und Blutes Jesu Christi im Abendmahl finden wir nun in Demjenigen, was wir von der römischen missa fidelium dieser Zeit wissen, klar und vollständig ausgebildet. Es wird uns da zunächst der Consecrationsact von der Schrift de sacramentis ziemlich eingehend geschildert: Wenn, sagt dieselbe (IV, 3), die Neugetauften zum Altar treten, so erblicken sie vor Allem das Opfer, Brod und Wein mit Wasser. Es ist gewöhnliches Brod, panis usitatus, aber nur vor der Consecration; durch die Consecration wird es Leib Christi. Die Consecration aber, fährt sie fort, quibus verbis est, et cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur, laus deo defertur, oratio praemittitur pro populo, pro regibus, pro

---

[1]) IV, 2. V, 2.

[2]) Ep. ad univ. Germ. atque Galliae eccles. episcopos

[3]) Bei Muratori de reb. liturg. c. 19.

ceteris; ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum (IV, 4). Der Sinn dieser Worte ist klar: wir gebrauchen zwar, will der Verfasser sagen, bei der Consecration nicht bloß die Einsetzungsworte, sondern schicken diesen noch andere von dem Priester selbst gesprochene Gebete, nemlich erstens eine laus dei, und zweitens eine oratio pro populo, pro regibus, pro ceteris voran, aber nicht diese sondern erst die darauf folgenden Einsetzungsworte erwirken die Verwandlung des Brods und Weins in Leib und Blut des Herrn. Unter der laus dei werden wir hier nichts Anderes als die Präfation mit dem Sanctus, unter der oratio pro populo etc. nichts Anderes als das allgemeine Kirchengebet mit seinen Fürbitten verstehen können. Also der Consecrationsact hob mit der Präfation an, es folgte darauf eine oratio pro populo, regibus, et ceteris, und darnach folgten die Einsetzungsworte. Aber die Schrift fährt noch weiter fort: Damit, sagt sie, die Neophyten noch genauer erkennen, daß wirklich im Abendmahl Brod und Wein in des Herrn Leib und Blut durch des Herrn Wort verwandelt werde, sollen sie auf Zweierlei achten. Erstens darauf, wie in der Messe die Einsetzungsworte recitirt werden; es spricht nemlich da der Priester wörtlich: „Fac nobis“, inquit, „hanc oblationem ascriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad coelum, ad Te sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis tradidit dicens: accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem, postquam coenatum est, pridie quam pateretur accepit, respexit ad coelum, ad Te sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens, benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit, dicens: accipite et bibite ex eo omnes, hic est enim sanguis meus“ (IV, 5). Zweitens darauf, wie es nun

in der Messe nach diesen Worten noch weiter heißt: „Quotienscunque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam“. Et sacerdos dicit: „Ergo memores gloriosissimae ejus passionis, et ab inferis resurrectionis, et in coelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus ac precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimo altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedec.“ (IV, 6). Das ist Alles, was die Schrift über den Consecrationsact mittheilt. Darnach redet sie (V, 1—3) von Austheilung und Genuß: während derselben werde Ps. 23 gesungen; und die Distributionsformel laute: Corpus Christi — Amen. Und nun erst nach der Austheilung (V, 4), dazu mit den Worten: nunc quid superest, nisi oratio? übergehend, erwähnt sie, daß das Vater unser gebetet werde, indem sie weiterhin (VI, 5) dann noch beifügt, daß die letzte Bitte des Vater unser vom Priester aufgenommen und weiter ausgeführt werde: — sed libera nos a malo. Quid sequitur? Audi, quid dicat sacerdos. „Per dominum nostrum Jesum Christum, in quo tibi est, cum quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum spiritu sancto a saeculis, et nunc et semper, et in omnia saecula saeculorum, Amen.“ Daraus daß die Schrift das Vater unser erst bespricht, nachdem sie die Austheilung vollständig besprochen hat, müssen wir schließen, daß man zu ihrer Zeit und in ihrem Gebiete das Vater unser nicht, wie wir es bisher immer gefunden haben, im Consecrationsact gleich nach den Einsetzungsworten und vor der Austheilung, sondern nach der Austheilung zum Schlusse des Ganzen gesprochen habe. Darnach also stellt unsere Quelle uns den Gang der missa fidelium folgender Maaßen hin: 1) Präfation mit dem Sanctus; 2) allgemeines Kirchengebet mit seinen Fürbitten; 3) ein Gebet zur Einleitung der Einsetzungsworte (Fac nobis hanc oblationem etc.); 4) die

Einsetzungsworte (Qui pridie etc.); 5) Gebet zur Aufopferung des Sacraments (Ergo memores etc.); dann 6) die Austheilung unter Psalmengesang; und nun erst schließlich 7) das Vater unser, und 8) eine Ausführung der letzten Bitte.

Ehe wir diese Angaben der Schrift de sacramentis einer nähern Beleuchtung unterwerfen, führen wir noch das äußerst Wenige an, was uns aus anderen Quellen über den Consecrationsact in der römischen Kirche dieser Zeit bekannt ist: Wenn der Liber pontificalis vermeldet, daß der römische Bischof Sixtus († 128) das Sanctus nach der Präfation zu singen verordnet habe, so ist das eine seiner völlig unbegründeten und werthlosen Nachrichten. Werthvoller ist, was wir bei Hieronymus[1]) lesen: Christus docuit Apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster. Wir sehen daraus, nicht allein, daß das Vater unser täglich in der Messe gebetet wurde, sondern auch, daß man demselben einleitende Gebetsworte voraufschickte, die schon ähnlich gelautet haben müssen wie sie später im gregorianischen Canon lauten (Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc.). Endlich ist es eine von dem Liber pontificalis ausgehende mittelalterliche Tradition, daß Leo der Große diese und jene Worte in die stehenden Meßgebete eingeschaltet, daß er namentlich in dem oben aus der Schrift de sacramentis mitgetheilten, nach den Einsetzungsworten zu sprechenden Gebete Ergo memores am Schlusse hinter dem Worte Melchisedek die Worte „sanctum sacrificium, immaculatam hostiam“ angefügt habe. Diese Worte finden sich nun allerdings später in dem gregorianischen Meßcanon; aber ob Leo der Große sie angefügt hat, ist wenigstens durch die Angabe des Liber pontificalis nicht sicher gestellt.

Beleuchten wir nun die Mittheilungen der Schrift de sacramentis über den Consecrationsact näher, so zeigt sich derselbe zuvörderst als eine consequente Gestaltung der Opfer-

[1]) Adv. Pelagian. III, 3.

idee: nach der Consecration wird der Leib des Herrn aufgeopfert, und dieses Aufopferungsgebet ist in den stärksten Ausdrücken abgefaßt (offerimus tibi hanc immaculatam hostiam — precamur, ut hanc oblationem suscipias — des Herrn Leib und Blut wird den Opfern Abels und Abrahams gleichgestellt); die Fürbitten werden, ganz wie Innocentius I in seinem Briefe ad Decentium es angab, zwischen der Präfation und den Einsetzungsworten eingelegt. Sodann zeigt der erste Blick, daß diese Form des Consecrationsacts mit keiner der bisher von uns betrachteten Liturgieen übereinstimmt: keiner unter diesen, mit Ausnahme der africanischen, fehlt der Friedenskuß am Eingange des Consecrationsacts, und die africanische hat wieder nicht die Fürbitten zwischen der Präfation und den Einsetzungsworten; eine Stellung des Vater unser hinter die Austheilung, wie unsere Quelle sie doch zu bezeugen scheint, kennt vollends keine andere Liturgie. Dagegen ist der Consecrationsact unserer Quelle demjenigen, den wir in der römischen Liturgie der folgenden Periode finden, und der seinen Abschluß durch Gregor den Großen erlangt hat, überraschend und zwar nicht bloß in den Formen und in der Abfolge ähnlich [1]). Die Vergleichung zeigt, nicht allein daß unsere Quelle und der gregorianische Canon den Consecrationsact mit der Präfation anheben, und daß beide die Fürbitten zwischen der Präfation und der Consecration haben, sondern auch daß das Gebet Fac nobis hanc oblationem in unserer Quelle und das Quam oblationem des gregorianischen Canons, das Qui pridie unserer Quelle und das Qui pridie des gregorianischen Canons, das Gebet Ergo memores unserer Quelle und das Unde et memores des gregorianischen Canons sachlich und fast wörtlich übereinstimmen; wozu noch kommt, daß, was Hieronymus über die Einleitung, und unsere Quelle über den Schluß zum Vater unser bemerken,

---

[1]) Da wir noch häufig von demselben werden reden müssen, theilen wir den gregorianischen Meßcanon am Ende dieses Bandes als Anhang in der Form mit, welche die Codices des Sacramentarium Gregorianum zeigen.

ebenfalls den Worten entspricht, mit welchen der gregorianische Canon das Vater unser einleitet und schließt. Freilich werden dabei auch nicht unerhebliche Abweichungen bemerklich: unsere Quelle hat noch zwischen Präfation und Consecration ein ordentliches Kirchengebet, eine förmliche „oratio pro populo, pro regibus, pro caeteris“, während der gregorianische Canon nur noch einzelne Fürbitten an der Stelle kennt; unsere Quelle hat im Gebete Quam oblationem noch die dogmatisch mindestens nicht vollen Worte est figura corporis et sanguinis domini, während der gregorianische Canon die Verwandlungslehre ausspricht; das Qui pridie ist bei gleicher Abweichung von den Schriftworten in unserer Quelle kürzer und einfacher als in dem gregorianischen Canon gefaßt; überhaupt kommt den Wortfassungen unserer Quelle noch größere Einfachheit zu; endlich faßt unsere Quelle in ihrem Gebete Ergo memores noch das Beides zusammen, was der gregorianische Canon in die zwei Gebete Unde et memores und Supplices te rogamus aus einander legt. Aus dem Allen aber können wir nur folgern, daß die von unserer Quelle beschriebene Form des Consecrationsacts eine frühere Gestaltung des in dem gregorianischen Canon erscheinenden Consecrationsacts sei. Und da dient uns zu nicht geringer Bestätigung, was unsere Quelle über die Stellung des Vater unser hinter der Austheilung bemerkt. Wir haben nemlich einen Brief Gregor des Großen an den Bischof Johannes von Syracus [1]), in welchem er sich gegen die Anklage vertheidigt, daß er in mehreren Punkten Neuerungen, die er den griechischen Kirchensitten entnommen, eingeführt habe. Einer dieser Puncte betrifft auch die Stellung des Vater unser in der Messe; Gregor sagt darüber: Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus,

[1]) Epp. IX, 12.

et ipsam traditionem quam redemtor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo Sacerdote. Also: Auch schon vor Gregor ward das Vater unser in der Messe gesprochen, es ward auch post precem (nach dem zur Consecration gehörigen Gebete) gesprochen; aber es ward nicht mox post precem, es ward nicht so gesprochen, daß es als super domini corpus et sanguinem gesprochen erschien; kurz, es ward da, wo unsere Quelle es hinstellt, nemlich zum Schlusse nach der Austheilung gebetet; Gregor aber hielt dies für unpassend, nicht weil die auch anderweit das Vater unser in der Messe anders behandelnden Griechen es anders machten, sondern weil nach seiner Meinung die Apostel bei der Consecration nur das Vater unser gesprochen haben, und weil es ihm ungefüge schien, daß über der Opferung ein von der Kirche ausgegangenes Gebet gesprochen würde; und so gab er dem Vater unser die Stellung, welche es nach dem gregorianischen Canon jetzt einnimmt, gleich nach der Consecration und Aufopferung. Nach dem Allen also können wir in Beihalt Dessen, was wir oben über die Zeit der Abfassung der Schrift de sacramentis gesagt haben, nur urtheilen, daß wir allerdings in dieser Schrift den Consecrationsact so, wie er in der römischen Messe kurz vor Leo dem Großen war, wenn gleich nicht vollständig, vor uns haben.

Nach der Schrift de sacramentis ward zum Abendmahlswein Wasser gemischt. Es bedeutet das nicht allein das Wasser und Blut, welches aus des Herrn Seite floß, sondern auch das von Mose aus dem Felsen, der ein Typus Christi war, geschlagene Wasser (V, 1). Die Schrift nennt das Abendmahlsbrod panis usitatus (IV, 4). Ob daraus zu schließen sei, daß man gesäuertes Brod gebraucht habe, ist doch fraglich; der Gegensatz an der Stelle ist vielmehr: nicht gewöhnliches, sondern in das Sacrament verwandeltes Brod. Die Annahme später Schriftsteller, daß der römische Bischof Alexander I († 119) die Mischung des Wassers mit Wein

und auch die Oblatenform des Brodes eingeführt habe, beruht nur auf Fiction.

Ueber den Act der Austheilung haben wir ziemlich Alles, was wir davon wissen, bereits beigebracht. Nach der Schrift de sacramentis ward dazu Ps. 23, nach Hieronymus[1]) Ps. 45, 1 und nach Demselben[2]) auch Ps. 34 gesungen. Nach der Schrift de sacramentis (IV, 5) sprach der Priester bei der Austheilung: Corpus Christi, und der Empfänger: Amen. Eben so giebt Leo der Große[3]) die Distributionsformel an. Sehr gewöhnlich war in der römischen Kirche damaliger Zeit die Uebersendung des geweihten Brodes zum Zeichen der Kirchengemeinschaft und des Grußes. Daß Paulinus von Nola dem Augustin so die Eucharistie schickte, haben wir schon oben gesehen. Der Bischof Juvenal von Jerusalem schickte sie Leo dem Großen[4]). Innocentius I pflegte jedes Mal, wenn er Messe gehalten hatte, von dem von ihm consecrirten Brode an sämmtliche, an den anderen Kirchen der Stadt Rom stationirte Presbyter zu schicken, damit sie in der Kirchengemeinschaft mit ihm erhalten würden; doch hielt er es nicht für angemessen, ein Gleiches in über weitere Landstrecken sich ausdehnenden bischöflichen Sprengeln zu thun, quia nec longe portanda sunt sacramenta[5]). Von einer Versendung des von den Laien geopferten, aber nicht mit consecrirten Brodes (der späteren Eulogien) finden wir in dieser Zeit noch keine Spur, denn ein Decret Pius I († 147), welches solche Versendungen anordnet, ist anerkannt untergeschoben.

Dafür, daß bestimmte Theile und Gebete der Messe außer den Lectionen und Gesängen nach den Zeiten und Tagen des Kirchenjahrs verändert wären, finden wir in diesem Zeitraum noch keine bestimmte Nachweisung. Wir würden eine solche haben, wenn die Nachricht mittelalterlicher Liturgiker, daß Leo

---

[1]) Ep. 71 ad Lucin.
[2]) Ep. 28.
[3]) Serm. VI de jejun. septimi mensis.
[4]) Leonis ep. ad Juvenalem Hieros. ep.
[5]) Ep. 25 ad Decentium c. 8.

der Große Präfationen verfaßt habe, Grund hätte. Aber diese Vermuthung ist lediglich daraus entstanden, daß viele in den späteren römischen und gallischen Sacramentarien vorkommende Präfationen unter zu Grunde Legung von Stellen der Homilien und der Briefe Leo's gefaßt sind. So hat man auch aus Stellen der Schriften des Augustinus, des Cyprian, Gregor des Großen u. s. w. später Meßgebete componirt. Muratori giebt ein Verzeichniß von Präfationen und anderen Meßgebeten, die auf Grund von Sentenzen Leo's gearbeitet sind [1]). Wir müssen also annehmen, daß die Entwickelung des Kirchenjahrs, die wir jetzt ins Auge fassen, sich während dieses Zeitraums noch selbständig bewegt.

Aus dem oben (S. 15) mitgetheilten Briefe des Hieronymus ersehen wir, daß derselbe seinen Comes mit der Weihnachtsvigilie anfing. Er gab damit den Anstoß dazu, daß die alte Weise den Anfang des Kirchenjahrs mit Ostern zu setzen verlassen, und das Kirchenjahr mit Weihnacht angefangen wurde. Leo der Große spricht bereits aus der letzteren Anschauung heraus: er nennt, wie wir bereits sahen, die Almoseneinsammlung am Neujahrstage die erste Collecte im Jahre. Wir beginnen daher unsere Darstellung des römischen Kirchenjahrs ebenfalls mit Weihnacht. Zur besseren Uebersicht der in diesem Zeitraum vorgehenden Entwickelung desselben, stellen wir vorweg zusammen, welche Festzeiten und Festtage sich bei Hieronymus und bei Leo dem Großen finden. Bei Hieronymus: Weihnacht mit Vigilie, Epiphanias, caput quadragesimae, Quadragesima, Ostervigilie, Ostern, Pentekoste, Pfingsten, Andreastag, Sonntag, Stationstage. Bei Leo dem Großen: Weihnacht, Neujahr, Epiphanias, initium quadragesimae, Fasten des ersten Monats, Quadragesima, stille Woche (Sonntag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Sonnabend), Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Fasten nach Pfingsten, Peter und Paul, Maccabäer, Laurentius, Septemberfasten, Vincentius, Decemberfasten, Sonntag, Stationstage,

[1]) De reb. liturg. cap. 3.

Sonnabend, natales episcoporum. Wir gehen hiernach auf das Einzelne ein.

Weihnacht ist in der römischen Kirche schon im J. 360 gefeiert, denn Ambrosius erzählt [1], daß der römische Bischof Liberius des Ambrosius Schwester Marcella zur Nonne geweiht, und dabei zu ihr gesprochen habe: Vides, quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit — hodie quidem secundum hominem homo natus ex virgine. Ferner erwähnen desselben Siricius (385) in seinem Briefe an den Himerius [2], und Hieronymus in jenem seinem Briefe; und vom Petrus Chrysologus wie von Leo dem Großen haben wir Sermonen auf dies Fest. Die Feier desselben am 25ten December hat in der römischen Kirche immer festgestanden. Der Weihnachtsvigilie erwähnt Hieronymus gleichfalls in jenem Briefe. Die Zeit zwischen Weihnacht und Epiphanias ward als eine kirchliche Freudenzeit begangen; so stellt sie Leo der Große hin: Celebrato proximo dei, quo intemerata virginitas humani generis edidit salvatorem, epiphaniae nobis, dilectissimi, veneranda festivitas dat perseverantiam gaudiorum, ut inter cognatarum solennitatum vicina sacramenta, exultationis vigor et fervor fidei non tepescat [3]. Aber in diese Freudenzeit hinein fiel als Fasttag der Neujahrstag. Wie wir es schon in mehreren Provincialkirchen gefunden haben, so ward auch in Rom dieser Tag im Gegensatze gegen die von den Heiden an demselben gefeierten Feste, Lustbarkeiten und Orgien als Versammlungs- und strenger Fasttag begangen. So behandelt ihn Petrus Chrysologus in einem an ihm gehaltenen Sermon [4]. Noch Eingehenderes erfahren wir von ihm bei Leo dem Großen, denn die unter seinen Sermonen befindlichen fünf de collectis überschriebenen Sermonen sind nicht sowohl Sermonen, als vielmehr Fastenindictionen, Abkündigungen, in welchen Leo den Römern ansagt, daß sie an dem und dem

[1]) De virgg. III, 1.
[2]) Epp. Pontif. Rom. ed. Schoenemann I, 409.
[3]) Serm. I in Epiph. Dom.
[4]) Serm. 155.

Tage in allen Parochien fasten und Almosen opfern sollen, und zwar Indictionen des Neujahrsfastens. Er leitet dabei diese Einrichtung von den Vätern (a sanctis patribus), ja von den Aposteln her: nam illi beatissimi discipuli veritatis, hoc divinitus inspirata commendavere doctrina, ut quoties caecitas paganorum in superstitionibus suis esset intentior, tunc praecipue populus dei orationibus et operibus pietatis instaret. — Unde quoniam ad destruendas antiqui hostis insidias in die, quo impii sub idolorum suorum nomine diabolo serviebant, providentissime in sancta ecclesia prima est instituta collectio, volumus dilectionem vestram tertia feria (auf welchen Tag für das Mal Neujahr fiel) per omnes regionum vestrarum ecclesias cum voluntariis eleemosynarum oblationibus convenire [1]. Von einer Beziehung des Tages auf die Beschneidung des Herrn findet sich noch Nichts, wohl aber von einem Anlaß zur Veränderung der Bedeutung dieses Tages. Leo nemlich fordert auf [2], ut quia in hoc tempore gentilis quondam populus superstitiosius daemonibus serviebat, contra profanas hostias impiorum sacratissima a nobis nostrarum eleemosynarum celebraretur oblatio. Quod quia incrementis ecclesiae fructuosissimum fuit, placuit esse perpetuum. Eben so an einer anderen Stelle [3]: quoniam sancta tantae constitutionis utilitas, non praeterito tantum tempori, sed etiam nostrae prospexit aetati, ut quod illis profuit ad destructionem vanitatum, hoc nobis proficeret ad incrementa virtutum. Man sieht, wie Leo diese Einrichtung ansieht: Dieselbe war vor Alters (quondam) im Gegensatze gegen das Heidenthum ad destructionem vanitatum getroffen; aber nunmehr hat das Christenthum obgesiegt, das Heidenthum ist überwunden; also ad destructionem vanitatum bedarf es ihrer nicht mehr, doch muß man sie ad incrementa virtutum beibehalten. Von einer solchen Ansicht aus aber mußte es von selbst bald dahin kom-

---

[1]) Serm. III de collect.
[2]) Serm. IV de collect.
[3]) Serm. V de collect.

men, daß man sich nach einer anderen Bedeutung für den Tag umsah, dessen ursprüngliche Bedeutung man nicht mehr den veränderten Verhältnissen angemessen fand.

Das Epiphaniasfest muß in Rom nicht ganz früh gefeiert sein. Denn das jedenfalls recht alte Calendarium des Bucherius, von welchem wir weiterhin reden werden, führt wohl das Weihnachtsfest aber noch nicht das Epiphaniasfest auf. Hieronymus erwähnt des letzteren zwar [1]), aber als Tages der Taufe Christi: er scheint also mehr das Epiphaniasfest des Orients vor Augen gehabt zu haben. Doch erwähnt desselben der römische Bischof Siricius (385) in dem eben citirten Briefe an den Himerius unter dem Namen Apparitionis, und zu Leo des Großen Zeit finden wir es, wie dessen an diesem Tage gehaltene Sermonen bezeugen, in voller Uebung. Und zwar hat es bei ihm ausschließlich die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande, und somit die Idee des Offenbarwerdens des Herrn vor der Heidenwelt zum Gegenstande: noluit (dominus) intra maternae habitationis angustias ortus sui latere primordia, sed mox ab omnibus voluit agnosci — tribus igitur magis — apparuit [2]). Und an einer anderen Stelle: diem primitiarum nostrarum, et inchoationem vocationis gentium rationabili gaudio celebremus [3]). Die Jugend dieses Festes verräth sich auch darin, daß Leo constant den bethlehemitischen Kindermord mit in die Tagesbedeutung hinein zieht; man las diesen Abschnitt mit vor, und Leo redet mit über ihn: de splendore novi sideris, de magis magorumque muneribus, de saevitia Heròdis et de interfectione infantium disseramus [4]). Dieser Nebenbedeutung des Tages, von der wir auch sonst Spuren finden, machte dann bald die Feststellung eines besonderen Tages für die Unschuldigen Kinder ein Ende; doch werden wir in der künftigen Periode sehen, wie ein Rest davon in der Auswahl

[1]) Comm. in Ezech. I.
[2]) Serm. I in epiph. Dom.
[3]) Serm. II in epiph. Dom.
[4]) Serm. VIII in epiph. Dom.

der evangelischen Pericope für die Epiphaniasoctave zurückbleibt.

Von einer Feststellung einer bestimmten Bedeutung für die Sonntage zwischen Epiphanias und der Quadragesima ist natürlich in diesem Zeitraume noch keine Rede. Aber bemerkenswerth ist, daß wir doch schon hier den Ansatz zu dieser Bildung finden. Leo der Große resumirt ein Mal[1]) die Thatsachen, deren in der Kirchenjahrszeit von Weihnacht bis Ostern gedacht wird, mit folgenden Worten: Creator et dominus omnium rerum Christus post inusitatum sacrae virginis partum, post adorata magorum confessione cunabula, et post multiplicem doctrinam coelestis eloquii et variarum curationum medelas, imperio verbi potentis effectas, dispensationem omnium sacramentorum omniumque virtutum salutifera passione consummat. Offenbar sprechen hier die gesperrt gedruckten Worte den Gedanken aus, nach welchem später die Sonntage zwischen Epiphanias und der Quadragesima mit Lectionen versehen sind: sie sollen uns zeigen, wie der Herr durch Lehren und durch Zeichen sein prophetisches Amt that.

Ehe wir nun zu der Quadragesima fortschreiten, müssen wir Einiges über das Fastenwesen und über die bestimmten jährlichen öffentlichen Fasten vorausschicken. Leo der Große — und er spricht darin gewiß die Anschauung seiner Kirche aus — will, daß zu bestimmten Jahreszeiten die ganze Kirche öffentliche Fasten halte: Zu den mancherlei Waffen, sagt er, mit welchen die Kirche als die militia dei gegen den Teufel zu kämpfen habe, addita sunt sancta jejunia, quae in quibusdam diebus ab universa ecclesia devotionem observantiae generalis exigerent. Quamvis enim pulchrum sit atque laudabile, ut singula quaeque membra corporis Christi propriis ornentur officiis, excellentioris tamen est actionis sacratiorisque virtutis, cum in unum propositum piae plebis corda concurrunt, ut illi cui sanctificatio nostra supplicium est,

---

[1]) Serm. V de pass. Dom.

non solum a parte sed etiam a soliditate superetur [1]). Zu diesem Zwecke nun gab es in der römischen Kirche sechs Fastenzeiten, nemlich außer dem besprochenen Neujahrsfasten die Quadragesima und die Fasten an den vier Quatembern. Das Fasten des ersten Quatembers im Jahr, d. h. das Märzfasten, fällt der Zeit nach mit der Quadragesima zusammen, und wird daher oft mit derselben zusammengeworfen, will aber doch von ihr unterschieden sein. Wir besprechen die Quatemberfasten zuerst.

Die Quatemberfasten sind ein specifisch römisches Institut; wo wir sie sonst finden, dahin sind sie von Rom aus gekommen. Hieronymus erwähnt ihrer nicht, nennt nur die Quadragesima als Zeit öffentlicher Fasten. Nach dem liber pontificalis soll der römische Bischof Callistus († 223) die drei anderen Quatemberfasten zu der bereits bestehenden Quadragesima hinzugefügt haben. Wie dem auch sei, ist so viel gewiß, daß die Quatemberfasten schon bei Leo dem Großen als ein unvordenklich altes, von ihm auf apostolische Einsetzung zurückgeführtes Institut erscheinen, und daß wir vor Leo dem Großen Nichts über sie erfahren. Erst die Sermonen Leo's zur Quadragesima und zu den Fasten nach Pfingsten, und den Fasten des siebenten und des zehnten Monats (die übrigens, gerade wie Leo's Neujahrssermonen, zum großen Theil nicht Sermonen sondern Fastenindictionen, Vorabkündigungen dieser Fasten sind) geben uns über sie Auskunft. Er motivirt diese Einrichtung, im Zusammenhange mit seiner eben dargelegten Anschauung über die öffentlichen Fasten, folgender Maaßen: Ideo enim ipsa continentiae observantia quatuor est assignata temporibus, ut in id ipsum totius anni redeunte decursu, cognosceremus nos indesinenter purificationibus indigere, semperque esse nitendum, dum hujus vitae varietate jactamur, ut peccatum, quod fragilitate carnis et cupiditatum pollutione contrahitur, jejuniis atque eleemosynis deleatur [2]).

[1]) Serm. VII de jejun. decimi mensis.
[2]) Serm. IX de jejun. septimi mensis.

Dem entspricht nun die Ausführung; er sagt darüber an einer anderen Stelle[1]: jejunia — quae ex doctrina sancti spiritus ita per totius anni circulum distributa sunt, ut lex abstinentiae omnibus sit ascripta temporibus. Siquidem jejunium vernum in quadragesima, aestium in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hyemale autem in hoc, qui est decimus, celebramus, intelligentes divinis nihil vacuum esse praeceptis, et verbo dei ad eruditionem nostram omnia elementa servire, dum per ipsius mundi cardines, quasi per quatuor evangelia, incessabiliter discimus, quod et praedicemus et agamus. Also in allen vier Jahreszeiten sollte ein allgemeines Fasten gehalten werden.

Was nun die einzelnen Quatember betrifft, so ward das Fasten des ersten Monats in der Quadragesima gehalten: jejunium vernum in quadragesima, sagt Leo in der zuletzt angeführten Stelle. Von diesem Quatemberfasten redet unter allen Sermonen Leo's de Quadragesima nur der 4te, aber dieser Sermon ist seinem Inhalte nach und weil er (s. oben) die Versuchungsgeschichte und 2 Cor. 6 als Tageslectionen anführt und bespricht, in initio quadragesimae gehalten. Am Schlusse dieses Sermons wird zu dem Quatemberfasten aufgefordert mit folgenden Worten: Secunda igitur et quarta et sexta feria jejunemus, sabbato autem apud beatum Petrum apostolum vigilias celebremus. Also ist für das Mal wenigstens dieses Frühlingsquatemberfasten in der ersten Woche der Quadragesima gehalten worden; die Feier aber besteht darin, daß am Montag, Mittwoch und Freitag gefastet, am Sonnabend aber in der Kirche zum heiligen Petrus eine Vigilie gehalten wird. Es ist dies eine Auszeichnung des Frühlingsquatembers vor den anderen, denn wir werden finden, daß in letzteren nur am Mittwoch und Freitag gefastet wurde. Wenn unsere oben (S. 19) ausgesprochene Vermuthung richtig ist, so ist die Geschichte von der Verklärung Christi in

[1]) Serm. VIII de jejun. decimi mensis.

dieser Fastenvigilie gelesen worden. Die Bedeutung dieses Quatemberfastens fällt mit der der Quadragesima zusammen.

Das Sommerfasten wurde in der Pfingstwoche gehalten, denn die zwei ersten Pfingstsermonen Leo's schließen mit der Aufforderung zu diesem Fasten, und die 4 Sermones de jejunio pentecostes, die aber vielmehr Fastenindictionen sind, sind am Pfingstsonntage gesprochen, und es heißt ausdrücklich: hunc venerabilem diem sequitur — consuetudo — ut si quid macularum proximis diebus negligentia incauta contraxit, id et jejunii censura castiget[1]), und an einer anderen Stelle: jejuniorum gratiam, quae hodiernam festivitatem indivisa subsequitur[2]). Die Aufforderung aber lautet constant: Quarta igitur et sexta feria jejunemus, sabbato autem apud beatissimum Petrum apostolum vigilias celebremus. Die Feier bestand mithin darin, daß in der Pfingstwoche am Mittwoch und Freitag gefastet, und am Sonnabend in der Peterskirche eine Vigilie gehalten wurde. Leo leitet den Ursprung der Pfingstfasten von den Aposteln her: es ist eines der größten Geschenke des heiligen Geistes, daß er uns wider die Versuchungen des Fleisches und die Nachstellungen des Teufels das Schutzmittel der Fasten gegeben hat; und die Apostel haben gewiß, als sie den Pfingstgeist empfangen hatten, sofort aus des Geistes Trieb zu dieser geistlichen Uebung gegriffen, indem sie so tirocinium militiae christianae sanctis jejuniis inchoarunt[3]). Die besondere Bedeutung dieser Pfingstfasten liegt in Folgendem: Erstens sind sie uns, nach den Freudentagen der Pentekoste und nach dem Empfange des heiligen Geistes, zu dem Ende geordnet, damit wir, falls die Freuden jener Festzeit uns sollten zu Sünden und Unordnungen versucht haben, Solches durch Enthaltsamkeit büßen, und uns wieder dem heiligen Geiste zum Tempel reinigen[4]); zweitens damit wir für die empfangenen Gnaden und Gaben des

[1]) Serm. I de pentecoste.
[2]) Serm. II de jejun. pentec.
[3]) Serm. II de pentec. Serm. I de jejun. pentec.
[4]) Serm. I de jejun. pentec.

Geistes durch reichliche Almosenspenden danken [1]. Uebrigens haben wir Pfingstfasten bereits in den apostolischen Constitutionen (I, 457) und in der mailändischen Kirche (II, 250) gefunden.

Die Herbstfasten fallen in den Monat September, ungewiß in welche Woche desselben. Die Abkündigung lautet constant: Quarta igitur et sexta feria jejunemus, sabbato autem apud beatissimum Petrum apostolum pariter vigilias celebremus. Die Feier ist also wie bei den Pfingstfasten. Auch die Septemberfasten führt Leo auf apostolische Einsetzung zurück [2], aber die Apostel sind dabei auf alttestamentliche Grundlagen, nemlich auf das Fasten des Versöhnungstages zurückgegangen [3]. Eine eigenthümliche Bedeutung wird den Septemberfasten nicht vindicirt; nur in so fern tritt eine Bezugnahme auf die Herbsternte hervor, als namentlich auf eine reichliche Mittheilung von Almosen aus der Fülle des irdischen Segens gedrungen wird.

Die Winterfasten fallen in den December, wiederum ungewiß in welche Woche desselben. Die Aufforderung zu ihnen lautet, wie bei den Pfingst- und Septemberfasten, und ist also ihre Feier eine gleiche gewesen. Auch ihnen vindicirt Leo die apostolische Einsetzung [4]; aber auch hier sind die Apostel auf alttestamentliche Grundlagen, nemlich auf Joel 2, 15—19 zurückgegangen: de observantia veteris legis assumtum est [5]. Die Bedeutung dieser Fasten aber ist vorwiegend und entschieden der Erntedank: decimi mensis celebrandum est jejunium, quo pro consummata perceptione omnium fructuum diligentissime largitori eorum deo continentiae libamen offertur [6]. Dagegen erwähnt Leo der Große einer

[1]) Serm. III de jejun. pentec.
[2]) Serm. VIII de jejun. sept. mensis.
[3]) Serm. VII de jejun. sept. mensis.
[4]) Serm. I de jejun. decimi mensis.
[5]) Serm. IV de jejun. decimi mensis.
[6]) Serm. II de jejun. dec. mens. Cf. Serm. V und VII de jejun. dec. mens.

Adventsbedeutung dieser Fasten, einer Bedeutung derselben als Vorbereitung auf das Weihnachtsfest noch mit keiner Silbe.

Es ist aber noch Einiges nachzutragen, was die sämmtlichen Quatember angeht. Erstens ist zu bemerken, daß die vier Fastenzeiten, welche wir (II, 259 ff.) in der spanischen Kirche zur Zeit Isidors fanden, sich von diesem römischen Quatemberinstitut doch sehr wesentlich unterscheiden: Isidor kennt wohl eine Quadragesima aber kein jejunium vernum in quadragesima, kennt kein Decemberfasten sondern ein jejunium calendarum novembrium, kennt auch die römische Art der Begehung dieser Fasten nicht. Das ächte römische Quatemberinstitut erkennen wir erst in den (II, 264) von der Randbemerkung des spanischen Poenitentiale Vigilianum erwähnten Fasten wieder, und wir dürfen nun wohl das dort Bemerkte durch die Vermuthung ergänzen, daß dies eigentliche Fastenquatemberinstitut nach Spanien von Rom aus über Britanien und Gallien durch die Bußordnungen gekommen sein wird. Deßgleichen bestätigt sich hier, daß die Fastenzeiten der älteren gallischen Kirche (II, 397 ff. 424 ff.) bis zum Ende des 8ten Jahrhunderts hin nicht das römische Quatemberinstitut sind. Wir haben also Recht gehabt, dies Institut als ein specifisch römisches zu bezeichnen. Zweitens ist der neue Gebrauch zu bemerken, der hier von den Vigilien gemacht wird. Bisher kennen wir dieselben nur als Vorbereitungen auf Feste; hier erscheinen sie außer Zusammenhang mit Festen als eine Fasteneinrichtung. Offenbar ist dieser Gebrauch der Vigilien aus der Ostervigilie entlehnt, die ja der Abend eines strengen Fasttags war, und in welcher man in Fasten und Beten den Hahnenschrei des Ostermorgens heranwachte. Dies giebt uns aber Aufschluß über das ganze Institut der Quatember: die Quatember mit ihren Fasten am Mittwoch und Freitag und ihren Sonnabendvigilien bilden eben die stille Woche ab, man repetirte in ihnen vierteljährlich die Passionswoche. Und das führt uns denn noch einen Schritt weiter: Ursprünglich bildete man durch die Feier der Stationstage und des Sonntags in jeder Woche die stille

Woche ab; mithin erscheint, was man ursprünglich in jeder Woche that, auf vier quartaliter einfallende Wochen concentrirt; sollte dies nicht auf die anderen Wochen zurückgewirkt, sollte dies nicht die Folge gehabt haben, daß man nun außer den Quatemberwochen die alten Stationstage nicht mehr nach alter Weise hielt? Wir werden darauf zurückkommen. Mit den Quatembervigilien verbindet sich aber drittens noch eine weitere Einrichtung. Wir werden später finden, daß in der römischen Kirche die Ordinationen der Priester nur in diesen Quatemberfastenvigilien vorgenommen werden durften. Und diese Einrichtung scheint allerdings schon zur Zeit Leo des Großen bestanden zu haben. Er spricht an zwei Stellen darüber: ordinandi — potestatem, non quae passim sed die legitimo celebretur; nec sibi constare status sui noverint firmitatem, qui non die sabbati vespere, quod lucescit in primam sabbati vel ipso dominico die fuerit ordinatus. Solum enim majores nostri resurrectionis dominicae diem honore dignum judicavere, ut sacerdotes qui sumuntur, hoc die potissimum tribuantur[1]; und: volumus custodiri, ut non passim diebus omnibus sacerdotalis vel levitica ordinatio celebretur, sed post diem sabbati ejus noctis, quae in prima sabbati lucescit, exordia deligantur, h. e. sub lege divini officii substituantur, in quibus his, qui consecrandi sunt, jejunis et a jejunantibus sacra benedictio conferatur. Quod ejusdem observantiae erit, si mane ipso dominico die continuato sabbati jejunio celebretur, a quo tempore praecedentis noctis initia non recedunt, quam ad diem resurrectionis, sicut in pascha domini declaratur, pertinere non dubium est. Denn wir lesen, daß als Paulus und Barnabas ausgesandt wurden, ihnen unter Fasten und Gebet die Hände aufgelegt wurden. Et ideo — etiam ipse servaveris, ut his qui consecrandi sunt, nunquam benedictiones nisi in die resurrectionis dominicae tribuantur, cui a vespera sabbati initium constat adscribi, und dem als Schöpfungs-, Auferstehungs-

---

[1]) Ep. ad episc. per Viennensem prov. constit.

u. s. w. Tag so große Dignität zukommt [1]). Um Zweierlei also ist es Leo dem Großen zu thun: daß die Ordination jejunis et a jejunantibus ertheilt werde, und daß sie an einem Sonntage geschehe. Dies hatte aber seine Schwierigkeit, da am Sonntage nicht gefastet werden durfte. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, geht Leo davon aus, daß der Sonntag nicht sowohl am Sonntagmorgen als vielmehr am Sonnabendabend anfange, und verlangt hiernach, daß die Ordination dann geschehen solle, wenn die Nacht des Sonnabend in den Sonntag lucescit. Die Ordinationen sollen mithin nach Mitternacht zwischen Sonnabend und Sonntag geschehen, damit sie im Fasten und doch am Sonntag vollzogen werden. Nun ward freilich in der römischen Kirche an jedem Sonnabend gefastet, aber an den gewöhnlichen Sonnabenden wurden diese Fasten nicht bis nach Mitternacht hinein erstreckt sondern Nachmittags drei Uhr aufgehoben wie an allen Fastentagen. Bis Mitternacht ausgedehnt wurden die Fasten nur an den Vigilien, die wiederum vor Sonntagen nur in den Quatembern statt fanden. Mithin folgt aus der Forderung Leo's von selbst, daß ihr nur an den Quatembervigilien Genüge geschehen konnte. Daß er dabei dieser Quatembervigilien nicht ausdrücklich erwähnt, hat seinen einfachen Grund darin, daß er beide Male nach Gegenden schreibt, in denen das Quatemberinstitut unbekannt war. Aus diesen Gründen glauben wir annehmen zu dürfen, daß in Rom die Priesterordinationen schon zu Leo's Zeit in den Quatembervigilien geschahen [2]). Endlich haben wir noch auf eine eigenthümliche Nebenbedeutung der Quatember und überhaupt der Fastenzeiten aufmerksam zu machen, die uns bei Leo dem Großen entgegen tritt. Er fordert nemlich in seinen Fastenindictionen constant die Gemeinden auf, die unter ihnen umherschleichenden Häretiker (er hat namentlich Manichäer im Auge) zu denunciiren, damit sie in Kirchenstrafen genommen, nöthigenfalls

---

[1]) Ep. ad Dioscor. Alex. episc. cap. 2.

[2]) Gegen Ranke a. a. O. S. 272.

excommunicirt werden können [1]. Als Gründe, warum er dies gerade für die Fastenzeiten verlangt, führt er an: es schicke sich für diese Zeiten, ipsum in iis, cui serviunt, diabolum debellare; es mehre und fördere die anderen frommen Uebungen dieser Zeiten, cum etiam hoc opus fidei ad omnia officia pietatis accesserit; die Gemeinde habe sich in diesen Zeiten zu reinigen, und dazu gehöre auch das Hinausthun dieser Irrlehrer und das sich Sondern von ihnen.

Verfolgen wir nun den Gang des römischen Kirchenjahrs weiter, und fassen zunächst die Quadragesima noch näher ins Auge, so fragt sich zuerst, wie lange dieselbe in Rom dauerte. Socrates [2] berichtet (und Sozomenus ähnlich): *Οἱ μὲν γὰρ ἐν Ῥώμῃ τρεῖς πρὸ τοῦ πάσχα ἑβδομάδας, πλὴν σαββάτου καὶ κυριακῆς συνημμένας νηστεύουσιν.* Aber diese ganze Nachricht wird dadurch verdächtig, daß Socrates den Sonnabend als fastenfreien Tag aufführt, was er in Rom jedenfalls seit Anfang des 5ten Jahrhunderts und wahrscheinlich (da schon das Concil zu Elvira v. J. 305 das Gebot der Sonnabendsfasten hat) schon seit viel früherer Zeit nicht war. Bei Leo dem Großen wird jedenfalls von den „vierzig Tagen" so gesprochen, daß man nur an eine 40tägige Dauer denken kann: nicht allein daß es heißt „ut nos quadraginta dierum numerus ad sanctificationem corporis et mentis exerceat [3], sondern die Quadragesima heißt auch eben wegen der Vierzigzahl die mystici dies [4], und nachdem Leo davon gesprochen, daß der Herr 40 Tage gefastet, fährt er fort: merito doctrina spiritus sancti hac eruditione imbuit populum christianum, ut ad paschale festum quadraginta dierum se continentia praepararet [5]. Aber auch angenommen, daß die römische Quadragesima 40 Tage zählte, so wissen wir damit immer

---

[1] So z. B. Serm. IV de collect. IV de quadrag. V de jejun. decimi mensis.

[2] Hist. eccles. V, 22.

[3] Serm. XII de Quadrag.

[4] Serm. IV de Quadrag.

[5] Serm. III de Quadrag.

noch nicht, wann sie anfing. Zwar die Angabe des Liber pontificalis, daß man in Rom an den Donnerstagen so wenig als an den Sonntagen gefastet habe, wird uns nicht beirren dürfen. Die Angabe lautet: Hic (Melchiades † 314) constituit, ne ulla ratione die dominica aut quinta feria jejunium quis fidelium ageret, quia eos dies pagani quasi sacrum jejunium celebrabant, und erweist sich nach allen Seiten als falsch: Erstens rührt sie von Einem her, der die Bedeutung vor Augen hatte, welche das germanische Heidenthum dem Donnerstage beimaß; zweitens läßt sich aus Gregor des Großen Schriften nachweisen, daß man in Rom auch an den Donnerstagen der Fastenzeit fastete und dieselben nicht abrechnete [1]; endlich wird sich uns unten ergeben, wie der Verfasser des Liber pontificalis und die ihm folgenden späteren Liturgiker zu dieser irrigen Annahme kamen. So Viel ist also gewiß, daß wir, da in Rom nur die Sonntage fastenfrei waren, auch nur diese bei der Zählung der 40 Tage in Abzug zu bringen haben können. Aber es fragt sich nun eben, ob man in Rom 40 Tage mit Abzug der Sonntage, in welchem Falle die Quadragesima mit Aschermittwoch (Mittwoch vor Invocavit) angefangen haben würde, oder 40 Tage mit Einschluß der Sonntage fastete, in welchem Falle die Quadragesima mit Dinstag nach Invocavit angefangen haben würde, oder ob man vielleicht eine noch andere Berechnungsweise, ähnlich der des Cassianus und des Isidor (II, 342 f. 260), hatte. Und darüber erhalten wir keine Auskunft. An welchem Tage aber auch die Quadragesima angefangen haben möge, jedenfalls wurde dieser Tag gottesdienstlich ausgezeichnet. Schon Hieronymus redet in seinem oben mitgetheilten Briefe von einem Caput quadragesimae; und von Leo des Großen 12 Sermonen de quadragesima sind nur die letzten acht im Verlaufe der Quadragesima, die vier ersten aber sind in initio quadragesimae gehalten. Wir haben auch schon oben gesehen, wie sich aus diesen Sermonen ergiebt, daß man

---

[1] Ranke a. a. O. S. 45.

schon damals an diesem Anfangstage der Quadragesima die Versuchungsgeschichte und 1 Cor. 6 las, welche Lectionen später der Sonntag Quadragesima (Invocavit) führt. Dagegen beziehen sich die im Verlaufe der Fasten gehaltenen, letzten acht Sermonen Leo's de quadragesima nicht auf Lectionen zurück, und wir dürfen hieraus wohl schließen, daß damals den einzelnen Sonntagen der Quadragesima, mit Ausnahme ihres Anfangstages, eine bestimmte liturgische Anordnung noch gefehlt habe.

Leo der Große nimmt für die Quadragesima wie für alle Fastenzeiten die apostolische Einsetzung in Anspruch: apostolica institutio quadraginta dierum [1]). Die Quadragesima ist ihm vor Allem die Zeit heiligender Vorbereitung auf das Passah: ad quam perfectionem qui studium suum gratia dei adjutus intenderit, hic sanctum jejunium fideliter peraget, hic a fermento malitiae veteris alienus, in azymis sinceritatis et veritatis ad beatum pascha perveniet, et per novitatem vitae digne laetabitur in sacramento reformationis humanae [2]); und das geht nicht etwa bloß die auf Ostern zu Taufenden sondern, weil wir Alle nach der Taufe vielfältig wieder in Sünden fallen, auch alle Getauften an: non enim ii tantum, qui per mortis Christi resurrectionisque mysterium in novam vitam baptismo sunt regenerante venturi, sed etiam omnes populi renatorum utiliter sibi et necessarie praesidium hujus sanctificationis assumunt: illi ut quae nondum habent, accipiant; isti, ut accepta custodiant [3]). Die Quadragesima ist daher eine Zeit der Abbüßung und der Abthuung aller Sünden: provisum est, ut ad reparandam mentium puritatem quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur, in quibus aliorum temporum culpas et pia opera redimerent et jejunia casta decoquerent [4]). Anderer Seits aber auch die Zeit aller Tugendübung, namentlich der Wohl-

[1]) Serm. VI de Quadrag. cf. Serm. IX de Quadrag.
[2]) Serm. I de Quadrag.
[3]) Serm. V de Quadrag. cf. Serm. VI de Quadrag.
[4]) Serm. IV de Quadrag.

thätigkeit aller Art gegen die Armen, der Enthaltsamkeit und Keuschheit aller Art, der Gnade gegen die Verbrecher, der Versöhnlichkeit, der Dienstfertigkeit und Herablassung auch gegen die Untergebenen u. s. w.[1]). Kurz, sie ist eine Zeit des Kampfes der gesammten Christenheit wider den Teufel, der gerade in dieser Zeit vorzugsweise in Zorn wider sie entbrannt ist, weil das nahe Passah Allen Vergebung der Sünden darbietet, und weil dann durch die heilige Taufe abermal Viele aus seinem in des Herrn Reich werden versetzt werden[2]). Da giebt es aber, nach dem eignen Beispiele des Herrn in seiner Versuchung, keine anderen Waffen als prolixiora jejunia, frequentiores preces, et eleemosynae largiores[3]).

Mit der Quadragesima waren aber eben wegen jener ihrer Bedeutung schon damals das Katechumenat und die Pönitenzordnung verbunden. Nicht allein daß Leo in seinen Quadragesimalsermonen öfter auf die Katechumenen anspielt, sondern wir haben auch eine bestimmte bezügliche Verfügung von ihm. In einem Briefe an italische Bischöfe[4]) tadelt er hart, daß Einzelne sich beikommen ließen, Taufen anders als an den ordentlichen Tauftermінen, namentlich am Ostersabbath vorzunehmen, und verbietet solche Unordnung ernstlichst, namentlich aus dem Grunde, weil, wenn man den österlichen Tauftermin nicht inne halte, keine rechte Vorbereitung der Täuflinge aus Mangel an Anstalten dazu statt haben könne: audeant — sine ullis spiritualium eruditionibus praeparationum, ita rudibus et imperitis tradere sacramentum, ut circa renovandos nihil d o c t r i n a e e c c l e s i a s t i c a e, nihil in e x o r c i s m i s i m p o s i t i o m a n u u m, nihil ipsa j e j u n i a, quibus vetus homo destruitur, operentur. Ja, ganz dieselbe Verfügung und dieselbe Begründung derselben finden wir

1) Vgl. besonders Serm. II, IV, IX de Quadrag.

2) Serm. I und VIII de Quadrag.

3) Serm. I de resurrect.

4) Ep. ad univ. episc. per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos.

schon in einem Briefe des Siricius an den Bischof Himerius von Terracona v. J. 385, nach welchem nur auf Ostern oder Pfingsten diejenigen electi getauft werden sollen, qui ante quadraginta vel eo amplius dies nomen dederint, et exorcismis quotidianis orationibus atque jejuniis fuerint expiati; quatenus apostolica illa impleatur praeceptio, ut expurgato fermento veteri nova incipiat esse conspersio. Aus diesen Worten ersehen wir, nicht allein daß damals die Vorbereitung der Katechumenen sich durch die Quadragesima hindurchzog, sondern auch daß diese Vorbereitung bereits im Wesentlichen die Form der Scrutinienordnung hatte. Was aber die Pönitenten betrifft, so verfügt schon Innocentius I, daß ihre Reconciliation am Grünen Donnerstage geschehen solle: quinta feria ante pascha eis remittendum romanae ecclesiae consuetudo demonstrat; davon solle nur in articulo mortis abgewichen werden [1]. Sollen sie aber in coena domini reconciliirt werden, so müssen sie während der Quadragesima ihre Bußzeit haben. Und so finden wir es auch bei Leo, welcher sagt [2]: der Teufel wüthe in der Quadragesima am meisten, weil videt, lapsos quoque et insidiarum suarum fraude deceptos poenitentiae lacrymis ablui, et portas misericordiae apostolica clave reserante ad remedia reconciliationis admitti.

Was von der stillen Woche gilt, haben wir großen Theils schon im Vorigen gesehen. Am Palmsonntage (der aber noch nicht so heißt) ward die Leidensgeschichte gelesen. Von anderen Bedeutungen dieses Tages ist noch Nichts bezeugt. Am Mittwoch ward die Lesung der Leidensgeschichte wiederholt. Wir haben wohl früher, z. B. in den apostolischen Constitutionen, gefunden, daß in der stillen Woche auf die Juden Bezug genommen, ihrer Verschuldung gedacht, für ihre Bekehrung gebetet wird. Dies finden wir nun noch bei Leo dem Großen wieder, dessen in der Charwoche gehaltene Sermonen häufig

---

[1]) Ad Decentium ep. 25 cap. 10.

[2]) Serm. XI de Quadrag. cf. Serm. VII de Quadrag.

eine increpatio Judaeorum enthalten[1]. Am Donnerstag geschah die Reconciliation der Pönitenten; über andere Bedeutungen des Tages ist noch Nichts bezeugt. Am Charfreitag und großen Sabbath wurde nach alter römischer Sitte zum Zeichen der Trauer nicht die Messe celebrirt; schon Innocentius I sagt[2]: traditio ecclesiae habet, isto biduo sacramenta penitus non celebrari. Der große Sabbath war vor Allem Tauftag. Wir haben eben der bezüglichen Verfügungen des Siricius[3] und Leo des Großen gedacht: es soll Niemand zu anderen Zeiten als in den Vigilien von Ostern und „seinem" Pfingsten taufen, auch nicht, wie Einige freventlich thun, in den Vigilien von Weihnacht und Epiphanias, vollends nicht in den Vigilien der Apostel- und Heiligenfeste, quorum finis aliter honorandus est quam dies dominicae passionis. Hievon soll man nur in Nothfällen abweichen. Auch soll man das Taufen auf Epiphanias nicht etwa damit vertheidigen wollen, daß an diesem Tage der Herr selbst die Taufe empfangen habe, denn man soll wissen, illius baptismi aliam gratiam, aliam fuisse rationem, nec ad eandem pertinuisse virtutem, durch welche Gottes Kinder wieder geboren werden, denn der sündlose Herr sei nicht zur Vergebung seiner Sünden sondern in dem Sinne getauft wie er auch beschnitten sei[4]. Am Abend des Ostersabbath fand auch in Rom die Ostervigilie statt, wie Hieronymus sagt: es sei dann nicht erlaubt die Gemeinden vor Mitternacht zu Hause gehen zu lassen, indem man die Wiederkunft Christi erwarte; komme er dann nicht, so nehme man's für sicher, daß er für das Mal noch nicht zu erwarten sei, und feiere das Fest[5]. In dieser Ostervigilie wurde, wie wir sahen, die Leidensgeschichte des

---

[1]) Z. B. Serm. I, II, IV de pass. Dom.

[2]) Ep. 25 ad Decent. cap. 7.

[3]) Ep. 1 ad Himerium bei Epp. Pontif. Rom. ed. Schoenemann p. 409.

[4]) Ep. ad univ. episcopos per Siciliam constitutos. Cf. ep. ad univ. episcopos per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos.

[5]) Comm. in Matth. XXV, 6.

Herrn zum dritten Mal gelesen, nun aber verbunden mit der Auferstehungsgeschichte.

Ueber die Berechnung des Ostertermins fanden fortwährend Zweifel statt; der Streit bewegte sich namentlich zwischen der römischen und der alexandrinischen Kirche; unter den Briefen des Innocentius und Leo des Großen befinden sich eine Reihe solcher, die diesen Gegenstand betreffen [1]). Ostern gilt Leo dem Großen als festorum omnium maximum festum, durch welches in ecclesia dei universarum solemnitatum dignitas consecratur, denn geboren und erschienen ist der Herr nur um zu sterben und aufzuerstehen; sein sacramentum ist das größte, paschalis quippe festivitatis hoc proprium est, ut tota ecclesia remissione gaudeat peccatorum [2]). Daher ziemt es sich, auf dies Fest die Leiber, die Kirchen, die Seelen zu schmücken: si — religiosum videtur, per diem festum in vestitu nitidiore prodire, et habitu corporis hilaritatem mentis ostendere, si ipsam quoque orationis domum propensiore tunc cura et ampliore cultu, quantum possumus, adornamus, nonne dignum est, ut anima christiana etc. [3]). Nach Sozomenus soll in Rom am Ostertage nicht gepredigt worden sein, weder vom Bischof noch von sonst Jemandem. Es ist diese Nachricht auffallend, aber nicht zu widerlegen. Denn Petrus Chrysologus hat allerdings am Ostertage gepredigt, wie sein auf diesen Tag gehaltener Sermon beweist [4]), aber nicht in Rom. Von Leo dem Großen aber ist nicht nachzuweisen, daß er an diesem Tage gepredigt hätte, denn seine beiden Sermonen de resurrectione sind am großen Sabbath gehalten. Von Gregor dem Großen lesen wir [5]), daß er am Ostermorgen in der Kirche des heiligen Vigilius saß und die gesammte Geistlichkeit und alle vornehmen Römer empfing, um sie zum Friedenskuß zuzulassen und ihnen Geschenke aus=

[1]) Vgl. Rheinwald a. a. O. 178 ff.
[2]) Serm. VI, X, XII de Quadrag.
[3]) Hist. eccles. VII, 19.
[4]) Serm. 74.
[5]) Vita Greg. auct. Johanne Diacono II, 25.

zutheilen. Vielleicht daß Aehnliches auch schon zur Zeit des Sozomenus in Rom bestand.

Die alte Bedeutung der Pentekoste ist auch in Rom wohl bekannt: Hieronymus redet von der pentecostes laetitia [1]; und Leo sagt in einem Himmelfahrtssermon: quadragenarius hodie, dilectissimi, sanctorum dierum expletus est numerus, sacratissima ordinatione dispositus, et ad utilitatem nostrae eruditionis impensus, ut dum a domino in hoc spatio mora praesentiae corporalis extenditur, fides resurrectionis documentis necessariis reuniretur [2]. Wir haben aus dieser Anschauungsweise bereits oben geschlossen, daß man in dieser Zeit die Geschichten von den Erscheinungen des Auferstandenen werde gelesen haben. Uebrigens ist über die liturgische Ausstattung der Pentekoste nichts weiter bezeugt, als daß man während derselben das Hallelujah sang. Den Schluß dieser 40 Tage bildete das Himmelfahrtsfest, auf welches wir von Leo dem Großen zwei Sermonen haben, in welchen er namentlich das Sitzen des Herrn zur Rechten des Vaters und die dadurch geschehene Erhöhung der menschlichen Natur hervorhebt. Daß die Pfingstvigilie als zweiter Tauftermin galt, sahen wir schon. Vom Pfingstfeste sagt Leo, es sei der 10te Tag nach Himmelfahrt und der 50te nach Ostern; darin lägen alte und neue Mysterien; es sei damit angezeigt, daß die Gnade durch das Gesetz geweissagt, und das Gesetz durch die Gnade erfüllt sei; denn wie am 50ten Tage nach der Schlachtung des Passah das Gesetz am Sinai gegeben worden, so sei am 50ten Tage nach der Auferstehung des geschlachteten Lammes Christi der heilige Geist auf die Gemeinde gekommen, ut facile diligens christianus agnoscat initia veteris testamenti evangelicis ministrasse principiis, et ab eodem spiritu conditum foedus secundum, a quo primum fuerat institutum [3]. Auch Hieronymus weist von dem christlichen

---

[1]) Comm. in Galat.

[2]) Serm. I de ascens. Dom.

[3]) Serm. I de pentec.

Pfingsten auf die Gesetzgebung am Sinai zurück[1]. Wir sehen, daß man sich der a. t. Grundlagen der Pentekoste noch bewußt war.

Von einer Weiterbildung des Jahrs des Herrn in die Zeit nach Pfingsten hinein findet sich in diesem Zeitraum noch keine Spur. Wohl aber finden wir nun schon eine Reihe von Heiligentagen. Vertheidigte doch Hieronymus bereits gegen den Vigilantius zwar nicht die Heiligenanbetung, aber doch die Heiligenanrufung[2]! Derselbe Hieronymus verfaßte auch ein verloren gegangenes Martyrologium, eine Sammlung von Lebensbeschreibungen von Märtyrern, welche zum Vorlesen der Heiligengeschichten an den Heiligenfesten gebraucht wurde[3]. Indessen haben wir doch noch gehört, wie Leo der Große die Heiligenfeste nicht den Festen des Herrn gleichgestellt wissen will, denn der Heiligenfeste finis aliter honorandus est quam dies dominicae passionis[4].

Wir besitzen sogar ein römisches Kalendarium aus dieser Zeit, das von dem Jesuiten Bucher herausgegebene, bei Muratori[5] abgedruckte Calendarium Bucherianum. Es ist unzweifelhaft römisch, da es die römischen Kirchen nennt, in welchen die verschiedenen Heiligenfeste gefeiert wurden. Muratori setzt es in die Mitte des 4ten Jahrhunderts, weil kein späterer römischer Bischof darin genannt werde, und Ranke[6] stimmt ihm bei. Alt muß es jedenfalls sein, da es wohl Weihnacht aber nicht Epiphanias hat. Die Heiligentage, die es uns nennt, sind folgende: Miltiades (10 Januar), Marcellinus (15 Januar), Fabian und Sebastian (20 Januar), Agnes (21 Januar), Petri Stuhlfeier (22 Februar), Lucius (5 März), Perpetua und Felicitas (7 März), Julius (12 April), Cajus (22 April), Parthinus und Calocerus

[1]) Ep. ad Fabiolum cap. 7.
[2]) Ep. 12 ad Riparium.
[3]) Cassiodori Instit. div. lect. cap. 32.
[4]) Ep. ad univ. episc. per Campaniam etc. constitutos.
[5]) De reb. liturg. cap. 4.
[6]) A. a. O. S. 87. 143.

(19 Mai), Peter und Paul (29 Jun.), Protus und Hyacinthus (11 Septbr.), Cyprian (14 Septbr.), Basilla (22 Septbr.), Eusebius (26 Septbr.), Marcus (7 Octbr.), Callistus (14 Octbr.), Clemens, Sempronianus, Claudius und Nicostratus (9 Novbr.), Saturninus (29 Novbr.), Eutychianus (8 Decbr.), Ariston (13 Decbr.), Weihnacht (25 Decbr.), Dionysius (27 Decbr.), Felix (30 Decbr.), Silvester (31 Decbr.).

Zwei dieser Tage sind uns aus dieser Zeit auch anderweitig bezeugt. Es giebt nemlich einen Sermon Leo des Großen auf Petri Stuhlfeier, doch bestehen Zweifel gegen die Aechtheit desselben. Dagegen ist der Tag Peter und Paul mit Sicherheit von vielen Seiten her bezeugt. Im J. 386 war die Paulskirche in Rom schon ein altes verfallenes Gebäude[1]), und die Peterskirche daselbst wird mindestens schon im Anfange des 5ten Jahrhunderts in einem Briefe des Symmachus[2]), und von Sozomenus[3]) genannt. Man ging von der Annahme aus, daß beide Apostel an demselben Tage, aber nicht in demselben Jahre den Märtyrertod gestorben seien[4]), und feierte daher ihrer Beider Andenken auf Einen Tag (29 Jun.), indem nach einem Gedichte des Prudentius († 413) der römische Bischof erst in der Paulskirche und darnach in der Peterskirche Messe hielt[5]). Von Leo dem Großen haben wir zwei Sermonen auf dieses Fest, welche gleichfalls voraussetzen, daß das Fest beider Apostel auf denselben Tag gefeiert worden sei. Ein dritter Sermon Leo des Großen, der die Ueberschrift in octava apostolorum Petri et Pauli trägt, ist sicher nicht auf diesen Tag gehalten. Man kannte damals noch keine Octaven; auch kommt in dem Inhalte Nichts vor, was auf Peter und Paul Bezug hätte.

---

[1]) Nach einem Decrete der Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius bei Baron. Annal. a. 386.

[2]) Bei Baron. Annal. a. 419.

[3]) Hist. eccles. IX, 10.

[4]) Maxim. Taur. serm. 64.

[5]) Ranke a. a. O. S. 85.

Außerdem sind uns noch einige Tage dadurch bezeugt, daß wir von Leo dem Großen Sermonen auf dieselben haben, nemlich Vincentius (nach späteren Angaben 22 Januar), der später aus dem römischen Kirchenjahr verschwindende Tag der Maccabäer (nach fränkischer Sitte 1 August), und Laurentius (nach späteren Angaben 10 August). Endlich würden wir auch von dem Tage des Apostel Andreas (nach späteren Angaben 30 November) eine Kunde aus dieser Zeit haben, wenn ein dem römischen Bischofe Damasus zugeschriebener Hymnus [1]) auf diesen Tag ächt wäre.

Von irregulairen Gottesdiensten haben wir schon die Vigilien gesehen, und ihre neue Verwendung in den Fastenanstalten. Außerdem finden wir die natales episcoporum: wir haben 3 Sermonen, die Leo der Große am Jahrestage des Antritts seines römischen Episcopats gehalten hat. Endlich kommen Jahresfeiern der Einweihung von Kirchen schon bei Paulinus von Nola, dem eifrigen Kirchenerbauer, vor [2]).

Was endlich die kirchliche Gestaltung der Woche betrifft, so war man über die Bedeutung des Sonntags noch völlig klar. Die Manichäer fasteten am Sonntage, um damit ihre Läugnung der Auferstehung Christi und unserer Auferstehung zu bezeugen [3]); und Leo sagt von dem Sonntage: In hac mundus sumpsit exordium, in hac per resurrectionem Christi et mors interitum, et vita accepit initium. In hac apostoli a domino praedicandi omnibus gentibus evangelii tubam sumunt, et inferendum universo mundo sacramentum regenerationis accipiunt. In hac sicut beatus Johannes evangelista testatur, congregatis in unum discipulis, januis clausis, cum ad eos dominus introisset, insufflavit, et dixit „accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur iis, et quorum detinueritis, detenta erunt“. In hac denique promissus a domino apostolis spiritus sanctus advenit, ut coe-

[1]) Bei Daniel Thes. hymn. I, 8.
[2]) Carm. de natal. Felicis.
[3]) Leon. Serm. IV de Quadrag.

lesti quadam regula insinuatum et traditum noverimus, in illa die celebranda nobis esse mysteria sacerdotalium benedictionum, in quo collata sunt omnia dona gratiarum [1]. Bemerkenswerth ist, daß Leo den Anfang des Sonntags vom Sonnabendabend anrechnet: cui vespera sabbathi initium constat adscribi [2]; es ist dies für spätere liturgische Entwickelungen nicht unwichtig. Der alten Stationstage, Mittwoch und Freitag, erwähnt allerdings noch Hieronymus: quartam feriam et sextam et diem dominicam — observamus [3]. Aber wenn man, wie wir sahen, schon zu Leo's Zeit die Quatemberfasten eben dadurch auszeichnete, daß man in ihnen am Mittwoch und Freitag fastete, so möchte man daraus schließen, daß man also diese Tage nicht durch das ganze Jahr als Fasttage gehalten habe, wenigstens daß das Fasten an denselben nicht ein öffentliches sondern dem Belieben des Einzelnen überlassen gewesen sei. Wir werden näheren Aufschluß über diese Frage von den späteren Zeiten erwarten müssen. Dagegen ward in der römischen Kirche der Sonnabend als Fasttag gehalten. Es bestand diese Sitte schon zur Zeit des Ambrosius, der die Mutter Augustins darüber beruhigen mußte, daß man in Rom Sonnabends faste, in Mailand aber nicht [4]. Innocentius I aber macht aus dieser Sitte eine gesetzliche Ordnung, indem er zugleich dieselbe begründet: Wir feiern die Auferstehung des Herrn, sagt er, nicht allein am Ostertage, sondern wir bilden das Bild dieses Tages durch alle Wochen des Jahrs ab, indem wir alle Freitag im Gedächtniß an den Tod Jesu fasten und alle Sonntag der Auferstehung des Herrn gedenken. Dann aber müssen wir auch an allen Sonnabenden fasten, denn es ist außer Zweifel, daß die Apostel auch den Sonnabend in Trauer und Fasten zugebracht haben. Wollten wir diesen großen Sabbath der Grabesruhe und Höllenfahrt des Herrn und

[1]) Ep. ad Dioscor. Alex. episc.
[2]) Ibid.
[3]) Comm. in Galat.
[4]) August. ep. 36 ad Casulanum.

der Trauer seiner Jünger nur Ein Mal im Jahr begehen, so müßten wir auch den Todes- und Auferstehungstag des Herrn nur Ein Mal im Jahr begehen [1]. Von den täglichen Horen finden wir allerdings eine Spur: Hieronymus räth der Läta, daß sie ihre Tochter daran gewöhne, Nachts, früh, zur 3ten, 6ten, 9ten Stunde, und Abends Gott mit Gebet, Psalmen und Hymnen zu dienen [2]. Ueber die liturgische Einrichtung der Horen erfahren wir noch nichts Näheres.

b. Vom Anfange des 6ten bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts.

Eine Uebersicht der documentarischen Quellen dieses Zeitraums muß der geschichtlichen Darstellung voraufgehen. Wir sind dabei in allem Wesentlichen auf die treffliche Arbeit Ranke's über das kirchliche Pericopensystem zurückgewiesen, die eine geschichtliche Darstellung der hier zur Rede stehenden Entwickelungen überhaupt erst möglich gemacht hat. Und da wir die Resultate der kritischen Untersuchungen Ranke's in allem Hauptsächlichen weder zu berichtigen noch zu ergänzen vermögen, so werden wir hier aus den letzteren nur so Viel mittheilen als der Zweck der folgenden geschichtlichen Darstellung verlangt, und nur da näher eingehen, wo wir eines oder das andere der kritischen Resultate Ranke's anzweifeln zu müssen oder auch weiter begründen zu können in der Lage sind.

Unter den liturgischen Documenten für diesen Zeitraum stehen in vorderster Linie die drei römischen Sacramentarien (Missalien), welche die Namen des Leonianum, des Gelasianum, und des Gregorianum führen.

Das Sacramentarium Leonianum ist im J. 1735 von Joseph Bianchini, Priester des Oratorium zu Rom, aus einem dem Kapitel zu Verona gehörigen Codex heraus-

[1]) Ep. 25 ad Decentium cap. 7.
[2]) Ep. ad Laetam.

gegeben [1]), und von ihm Leonianum genannt, weil er muthmaßte, daß Leo der Große der Verfasser desselben sei. Das Sacramentar ist nicht vollständig, es fehlt der Anfang von Neujahr bis Ostern einschließlich. Es giebt, wie es ist, auch Gebete für Metten und Vespern, Formulare für Ordination, Nonneneinkleidung u. s. w., doch ist der derartige Inhalt im Vergleich zu anderen Sacramentarien sehr untergeordnet. Vielmehr besteht sein Hauptinhalt darin, daß es die variablen Gebete für Messen giebt, und zwar für viele Hunderte von Messen: z. B. 52 tägliche Messen, außerdem noch 12 tägliche Messen bei besonderen Veranlässungen zu gebrauchen, 28 Messen für Peter und Paul und seine Vigilie, 5 für Johannis und seine Vigilie, 8 für Johannes und Paulus. Dabei sind die Gebete sehr complet, fast für jede Messe eine eigne Präfation. Die Anordnung aber dieses Stoffes ist eine ganz eigenthümliche, von den anderen Sacramentarien völlig abweichende: es ordnet seine Messen nach den Jahresmonaten zusammen. In dieser Ordnung herrscht aber die größte Unordnung: die Messe für Laurentius, dessen Tag ohne Widerspruch in den August gehört, ist im April unter denjenigen Messen aufgeführt, welche an jedem beliebigen Märtyrerfeste gelesen werden können, und kommt dann unter dem 10ten August noch einmal; die Messe für Stephan, dessen Tag stets der 26te December ist, wird auf den 3ten August gegeben; die Messen für den Quatember des 10ten Monats werden zum Theil im September im Anschluß an die Messen für den Herbstquatember, zum Theil im December gegeben; die Messe auf Sylvester, eigentlich auf den letzten December gehörig, erscheint im October. Auch an Wiederholungen fehlt es nicht. Uebrigens werden Messen gegeben auf Feste des Herrn, Märtyrertage, Kirchweihfeste, Quatemberfasttage, pro natalitiis episcoporum, pro defunctis, pro defuncto papa, um Regen, so wie tägliche Messen, und solche die an jedem Märtyrerfeste gebraucht werden können;

---

[1]) Anastas. Bibl. tom. IV. Abgedruckt in der Benedictinerausgabe der Werke Leo des Großen, und bei Muratori Opp. XIII. 1, 477 ff.

aber es werden noch keine besonderen Messen weder für die Sonntage noch für die bestimmten Wochentage gegeben, für welche es vielmehr die täglichen Messen gebraucht haben will. Daß das Sacramentar römischen Ursprungs ist, ergiebt sein Inhalt.

Fragen wir nun nach dem Alter des Sacramentars, so meint Bianchini, daß der Codex desselben vor dem J. 700 geschrieben sei; Mone [1]) aber meint, nach der bei Muratori gegebenen Schriftprobe müsse er im Uebergange vom 5ten zum 6ten Jahrhundert geschrieben sein. Wir müssen das dahin gestellt sein lassen. Bianchini hat angenommen, Leo der Große sei der Verfasser des Sacramentars, weil eine mittelalterliche liturgische Schrift, die Gemma animae, erzählt, Leo der Große habe viele Präfationen verfaßt. Aber abgesehen davon, daß dieser Grund nicht beweist was er beweisen soll, beruht die Nachricht der Gemma animae lediglich auf der Observation, daß viele Präfationen und Meßgebete mit Stellen in Leo's Schriften und Homilien wörtlich übereinstimmen. Das kommt aber einfach daher, daß die Verfasser von Meßgebeten solche nicht selten aus passenden prägnanten Stellen in Augustin's, Leo's, Cyprian's, Ambrosius u. s. w. Schriften formirt haben. Muratori hat solche Stellen und entsprechende Meßgebete beispielsweise zusammengestellt [2]). Die Autorschaft Leo's ist demnach von allen Kritikern aufgegeben. Dagegen vindiciren Alle dem Sacramentarium ein sehr hohes Alter. Zwar vor 482 kann es Niemand datiren, weil eine Messe auf den Bischof Simplicius darin vorkommt, der in diesem Jahre starb. Aber bald nachher soll es nach Allen, nach Muratori, Ranke, Mone entstanden sein. Ranke vermuthet, daß es eine Sammlung von Messen sei, veranstaltet um dem Gelasius als Vorarbeit für seine Redaction des Sacramentars zu dienen, woraus sich zugleich die in demselben angehäufte Masse von Messen und die Eigenthümlichkeit der Anordnung erkläre. Ich nun vermag dem nicht ganz beizustimmen.

[1]) A. a. O. S. 107.
[2]) De reb. liturg. cap. 3.

Zwei der für ein so hohes Alter angeführten Hauptgründe scheinen mir nicht schlagend: Wenn nemlich — worauf namentlich Bianchini und Mone großes Gewicht legen — in dem Sacramentar viele Gebete vorkommen, welche auf der Stadt Rom widerfahrene Kriegsleiden und Invasionen Bezug nehmen und um künftige Bewahrung vor dergleichen bitten, so sehe ich nicht ein, warum man in Rom nicht auch nach 500 noch so hätte beten sollen. Daß in den späteren Sacramentarien sich solche Gebete nicht mehr finden, hat seinen einfachen Grund darin, daß die Gebete derselben überhaupt nicht mehr so specialisiren, sondern allgemeiner im Ausdruck gehalten sind, wie die vollendete liturgische Form es verlangt. Eben so wenig zwingend erscheint mir der von Ranke geltend gemachte Grund, daß, nachdem Gelasius das römische Sacramentar redigirt hatte, ein Sacramentar, dessen Verfasser die gelasianische Form nicht gekannt hat, älter als Gelasius sein müsse. Der Codex unseres Sacramentars ist aus Verona; man konnte aber sehr füglich in Verona oder anderswo noch Jahrzehnde lang, nachdem Gelasius das römische Sacramentar redigirt hatte, sich der älteren vorgelasianischen Redaction des Sacramentars bedienen, und dieselbe auch noch weiter bilden und mit nachgelasianischen Bestandtheilen ergänzen. Eben von letzteren aber finde ich eine Spur. Es finden sich nemlich in dem Sacramentar 5 Messen auf das Fest des heiligen Erzengel Michael, und zur Kirchweihe der basilica angeli in Salaria. Von einem Michaelisfest und einer Michaeliskirche in Rom finden wir aber vor Gelasius keine Spur; im Gegentheil weisen die alten Traditionen über das Michaelisfest in Rom frühestens auf Gelasius [1]) zurück. Daß Anastasius in seinen Lebensbeschreibungen der Päbste — worauf Muratori [2]) sich beruft — bereits den Pabst Symmachus um das J. 499 eine Michaeliskirche in Rom restauriren läßt, kann bei der Unlauterkeit dieser Quelle nichts austragen. Hiernach scheint

[1]) Augusti a. a. O. III, 285.
[2]) A. a. O. p. 69.

mir das Sacramentar jünger als Gelasius sein zu müssen. Im Uebrigen aber muß ich das Zwingende der Gründe, welche für das hohe Alter desselben geltend gemacht sind, anerkennen, und setze es daher in den Anfang des 6ten Jahrhunderts. Die Richtigkeit dieser Altersbestimmung wird sich uns im Verfolge auch dadurch erweisen, daß sein Inhalt, sowohl was die Form der Messe als was das Kirchenjahr betrifft, als das Mittelglied eintritt zwischen Das, was wir namentlich in den pseudoambrosianischen Büchern de sacramentis gefunden haben, und Das was wir finden werden.

Die Redaction des später seit dem 7ten Jahrhundert in Rom gültigen Sacramentars wird so bestimmt Gregor dem Großen zugeschrieben, daß darüber kein Zweifel sein kann. Aber wie denn überhaupt Liturgien niemals in der Weise schriftstellerischer Producte eigentlich verfaßt sondern immer nur aus dem Material, welches die gottesdienstliche Praxis und deren Geschichte an die Hand geben, formirt und redigirt werden, so schreibt nun die Tradition dem Gregor auch nur die Redigirung des bis dahin in Rom gebräuchlichen Sacramentars zu, indem sie zugleich die Redaction dieses älteren vorgregorianischen Sacramentars dem Pabste Gelasius beilegt. Der freilich erst spät (875) lebende Biograph Gregor's, Johannes Diaconus, sagt: Gelasianum codicem de missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero adjiciens pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit [1]. Aber auch anderweitig haben wir Nachrichten über eine gelasianische Redaction des römischen Sacramentars. Wir haben oben gesehen, daß die römische Liturgie schon am Ende des 6ten und Anfangs des 7ten Jahrhunderts nach Gallien kam. Nun kam sie dorthin zunächst in gelasianischer, und erst später in gregorianischer Gestalt. Ja, sie hat sich in Gallien in gelasianischer Gestalt neben der gallischen Liturgie und dem gregorianischen Sacramentar noch lange, bis ins 8te Jahrhundert hinein erhalten,

[1]) Lib. II, cap. 17.

und sogar unter Einwirkungen Seitens jener beiden anderen Liturgien noch fortentwickelt und mit den späteren Bildungen ausgeglichen. So geschieht es, daß wir in sehr alten, Chroniken einverleibten Verzeichnissen von Bibliotheken gallischer Kirchen Missales Gelasiani genannt finden [1]. Endlich ist uns zweifellos bezeugt, daß der Pabst Gelasius sich mit liturgischen Arbeiten beschäftigt habe, denn Gennadius [2] sagt von ihm: scripsisse (Gelasium) tractatus diversarum scripturarum et sacramentorum limato sermone. In diese Nachricht legt allerdings der Liber Pontificalis zu Viel hinein, wenn er sie wiedergiebt: Fecit etiam (Gelasius) Sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone; aber so Viel verbürgen die Worte des Gennadius immerhin, daß Gelasius sich mit liturgischen Arbeiten beschäftigt habe. Hiernach werden wir kein Bedenken tragen dürfen, dem Gelasius die Redaction des vor Gregor in Rom gebräuchlichen Sacramentars beizumessen. Die obigen Worte des Johannes Diaconus setzen uns sogar in den Stand, aus den von Gregor mit dem Sacramentarium Galasianum vorgenommenen Veränderungen auf die Gestalt zurückzuschließen, welche dasselbe vor dieser gregorianischen Redaction hatte, oder wenigstens in welcher es dem Johannes Diaconus bekannt war: es wird nemlich aus mehreren Büchern bestanden haben, welche Gregor in Ein Volumen zusammen faßte; es wird eine größere Menge von Messen oder Meßgebeten dargeboten haben, welche Gregor verminderte; es wird irgend wie eine etwas andere, von Gregor modificirte Anordnung gehabt haben; es wird, weil eben das Lectionensystem damals noch nicht durchgebildet, noch nicht jeder gottesdienstliche Tag mit bestimmten Lectionen versehen war, in seinen Meßgebeten nicht genugsam auf die evangelischen Tagespericopen Rücksicht genommen haben, weßwegen Gregor in dieser Richtung durch Hinzufügung helfen mußte.

Nun fand Gerbert in St. Gallen einen von ihm in das

---

[1]) Siehe Ranke a. a. O. S. 39.

[2]) Cap. 94.

10te Jahrhundert gesetzten Codex, der das gelasianische, gregorianische und mailändische Sacramentar in der Weise zusammenstellt, daß er auf die einzelnen Tage die zugehörigen Messen aus allen drei Sacramentarien giebt, aber bei jeder Messe das Sacramentar nennt, aus welchem sie genommen ist. Gleichzeitig fand er im Kloster Rheinau einen zweiten, und in St. Gallen einen dritten Sacramentariencodex, welche nicht allein unter sich übereinstimmten sondern eben auch Dasjenige enthielten, was der erste Codex triplicis ritus als dem gelasianischen Sacramentar angehörig gab. Er gab nun den codex triplicis ritus heraus [1]), und merkte dabei an, was die beiden anderen Codices gaben. Aber schon vorher im J. 1680 hatte der Cardinal Tommasi einen der Königin Christine von Schweden gehörenden, aus Frankreich stammenden, den einfachen Titel Liber sacramentorum romanae ecclesiae führenden Codex herausgegeben [2]). Eine Vergleichung dieses Tommasischen Sacramentars mit dem in dem erwähnten Gerbertschen Sacramentar als Gelasianisch bezeichneten zeigt nun, daß die Grundlage beider eine gemeinsame, und daß daher viel Uebereinstimmung vorhanden ist, aber auch daß sie verschieden sind, und zwar daß das Gerbertsche ein Kirchenjahr repräsentirt, wie es im fränkischen Reiche erst im 9ten Jahrhundert war. Diese Gerbertsche Redaction interessirt uns daher hier nur insofern als sie durch ihre Uebereinstimmung im Ganzen und dadurch daß sie sich als gelasianischen Stammes giebt, auch dem Tommasischen Sacramentar, mit welchem wir es fortan allein zu thun haben, die gelasianische Abstammung bezeugt.

Dies Tommasische Sacramentar nun besteht, was zu unseren obigen aus den Worten des Johannes Diaconus geschöpften Vermuthungen paßt, aus drei Büchern. In dem 1ten Buche giebt es, von der Weihnachtsvigilie anhebend, Messen nicht allein für sämmtliche Festtage von Weihnacht

[1]) Monum. vet. liturg. allemannicae I, 1 ff.
[2]) Abgedruckt bei Muratori Opp. XIII. 2, 1 ff.

bis Pfingsten, sondern auch Messen für sämmtliche Sonntage in der Quadragesima von Septuagesima an, auch für alle Wochentage in der Quadragesima von Ascherwittwoch an mit Ausnahme der Fastendonnerstage, ingleichen für sämmtliche Tage der Osterwoche, für alle Sonntage der Pentekoste, für die Pfingstoctave und die Tage des Frühlings- und des Sommerquatembers; dazwischen Bußordnung, Reconciliationsordnung, Scrutinien, Formulare für die Weihung der Osterkerzen, für die Taufe, die Chrismation, die Ordination; zum Schlusse Messen zur Einweihung einer Kirche, einer Taufquelle, in natalitia presbyteri, in natalitia episcopi, zur Einkleidung einer Nonne u. s. w. Der zweite Theil giebt dann, vom Januar anfangend und bis December dem Naturjahr folgend, Messen für alle Heiligen-, Apostel-, Marientage, und dazwischen unter ihren Datis Messen für die Tage des Herbst- und des Winterquatembers, so wie 5 Adventsmessen, welche aber nicht den bestimmten Adventssonntagen zugemessen werden. Der 3te Theil endlich giebt voran 16 missae dominicales (d. h. an jedem Sonntage nach Auswahl zu gebrauchende), 6 missae quotidianae, Todtenmessen, außerdem eine große Menge von Messen für Casualfälle, außerdem den Canon missae und Gebetsformulare verschiedener Art.

Was das Alter des Sacramentars betrifft, so meint Morinus, daß der Codex um 750, Mone [1]), daß er im 7ten Jahrhundert geschrieben sei. Ich kann darüber nicht urtheilen. Morinus, Tommasi, Muratori setzen das Sacramentar wie es vorliegt, vor das Jahr 700. Basnage und Pfaff dagegen haben behauptet, das Sacramentar stamme erst aus dem 10ten Jahrhundert. Eines ist so unrichtig wie das Andere. Niemand, der alte Sacramentarien und Lectionarien gesehen hat, wird glauben, daß ein Sacramentar, welches noch keinerlei Ausbildung der zweiten Hälfte des Kirchenjahrs, keine Epiphaniassonntage u. s. w. kennt, dem 10ten Jahrhundert angehören könnte. Vielmehr sind die Alterszeichen, welche

[1]) A. a. O. S. 117.

Ranke nach kritischer Sichtung der von Tommasi und Muratori für das Alter des Sacramentars geltend gemachten Gründe als solche hat stehen lassen, auch nach meiner Meinung als solche anzuerkennen. Es ließe sich sogar noch Einiges oder das Andere mehr dafür anführen. So z. B. hat unser Sacramentar nur Eine Messe für den Weihnachtstag, während in Rom schon zu Gregor's des Großen Zeit die dreifache Messe an diesem Tage üblich war. Ich bin daher auch einverstanden, wenn Ranke die Redaction des Sacramentars, wie es vorliegt, auf 731 und sogar etwas früher setzt. Dagegen erscheint mir der Character des Sacramentars nicht in so günstigem Lichte, d. h. nicht so römisch und nicht so gelasianisch als Ranke angenommen hat. Zwar ist ausgemacht, daß es seiner Grundlage nach römisch ist: Nicht allein ist die Form der Messe die ausschließlich römische unter absoluter Negirung der gallicanischen Formen, sondern auch das Kirchenjahr des Sacramentars ist seinen Grundzügen nach römisch, wie z. B. das Vorhandensein der Quatember, das Vorhandensein des Pascha annotinum, die Beziehung des Epiphaniasfestes bloß auf die Magier, das Fehlen der gallischen Rogationen beweisen. Diese römische Grundlage ist auch die vorgregorianische, also die gelasianische. Denn es hat zwar im Uebrigen bereits den gregorianischen Meßcanon, aber in dem homiletischen, ersten Theil des Gottesdienstes hat es zwei Collecten, eine Eigenthümlichkeit, welche sich nur noch im Leonianum findet und dadurch als eine vorgregorianisch römische bezeugt ist. Dazu kommen die von Ranke u. s. w. bemerklich gemachten specifisch römischen Kirchenjahrssitten, die seit Gregor dem Großen nicht mehr so existiren. Aber von diesem gelasianischen Kern ist nun nur sehr Weniges mehr vorhanden. Denn erstens in der Form der Messe ist, mit einziger Ausnahme der eben erwähnten älteren Eigenthümlichkeit, bereits Alles ganz gregorianisch eingerichtet; der ganze gregorianische Canon ist bereits herübergenommen, und Alles nach ihm gestaltet. Wenn dabei unser Sacramentar sich doch von dem gregorianischen z. B.

durch die Menge der Präfationen unterscheidet, so kommt das auf Rechnung der gallicanischen Einflüsse, welche das Kirchenjahr unseres Sacramentars erfahren hat. Denn zweitens hinsichtlich des Kirchenjahrs zeigt sich unser Sacramentar durch die bezüglichen gallischen Kircheneinrichtungen auf das Stärkste bestimmt. Man braucht nur den oben angegebenen Inhalt unseres Sacramentars mit der Gestalt des gallischen Kirchenjahrs zu Anfang des 8ten Jahrhunders, wie wir sie oben II, 416 ff. kennen gelernt haben, zu vergleichen, so tritt die Aehnlichkeit auf das Entschiedenste vor die Augen. Es ist durchaus die nämliche Stufe der Ausbildung des Kirchenjahrs, auf welcher unser Sacramentar und das Sacramentarium Gallicanum und die Lectionarien von Corbey und Luxeuil stehen: hier wie dort ist nur für die Zeit vom Advent bis zur Pfingstoctave gesorgt; hier wie dort werden für die zwischenfallenden Sonntage und die Sonntage nach Pfingsten nur missae dominicales und quotidianae (II, 403 ff. 435) zur Auswahl gegeben, nur im Gelasianum eine etwas größere Zahl derselben; hier wie dort wird für den Advent durch mehrere nicht den bestimmten Sonntagen zugewiesene sondern nach Auswahl zu gebrauchende Adventsmessen gesorgt (vgl. II. 416); hier wie dort wird die Pentekoste dadurch ausgezeichnet, daß die Osterwoche tägliche Messen, und daß alle Sonntage bis Pfingsten eigne Messen erhalten (II, 402. 433 f.); hier wie dort finden sich ziemlich dieselben Rubriken, für welche casuale Messen gegeben werden. Und wenn auf der einen Seite eine Abweichung erscheint, so gleicht sie sich auf der anderen Seite wieder aus. So hat unser Gelasianum bereits die Sonntage Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima und eine Ausrüstung der von Aschermittwoch anhebenden Quadragesima mit Messen auf alle einzelnen Tage mit Ausnahme der Donnerstage, also eine ausgebildete Quadragesima, während die genannten gallischen Liturgien die Quadragesima noch mit Invocavit anfangen, und nur für die Sonntage derselben Messen geben. Aber dafür hat das Lectionar von Luxeuil auch schon bestimmte Lectionen und Messen für die

Sonntage zwischen Epiphanias und Quadragesima, wovon das Gelasianum noch nichts weiß. Und wenn das Gelasianum die Feste Purificationis, Annunciationis, Assumtionis und Nativitatis Mariä bereits auf ihren gewöhnlichen Tagen hat, während in den gallischen Liturgien sich nur Assumtionis, und zwar im Januar findet, so hat dafür das Sacramentarium Gallicanum eine allgemein gehaltene Marienmesse, die für verschiedene Marienfeste paßte (s. oben II, 439). Diese Aehnlichkeit zieht sich auch in die Meßgebete hinein: so z. B. erscheint von den Gebeten, welche die Adventsmessen des Sacramentarium Gallicanum bilden, etwa der dritte Theil in den Adventsmessen des Gelasianum wieder, nur daß dieser gemeinsame Stoff hier und dort etwas anders placirt ist, weil das Sacramentarium Gallicanum noch meistens die gallische Form der Messe hat; und ähnlich ist das Verhältniß der Gemeinsamkeit in den Meßgebeten fast durchweg. Dazu kommt eine Reihe von Einzelheiten: Das Gelasianum führt die Heiligentage in seinem zweiten Theil auf, aber die Tage des Stephan, Johannes des Evangelisten und der Unschuldigen Kinder trennt es davon, und führt sie im ersten Theil bei Weihnacht auf; das kommt daher, weil es dieselben als zweiten, dritten Weihnachtstag ansieht; von dieser Anschauung aber fanden wir (s. oben II, 419) in Gallien die erste Spur. Das Gelasianum hält die Bedeutung des Neujahrstages als Bußtages contra gentilitatem neben der Bedeutung als Beschneidungsfest noch mit der gallischen Kirche (s. oben II, 419) fest, während in Rom Leo der Große diese Bedeutung schon zurückstellt, und Gregor's Sacramentar auf sie nicht mehr Rücksicht nimmt. Ja, die Aehnlichkeit erstreckt sich auf Abnormitäten: wir haben oben (II, 434) gesehen, daß das Lectionar von Luxeuil unerklärbarer Weise zwischen der Osteroctave (ausschließlich) und Himmelfahrt 5 Sonntage zählt und mit Messen versieht; das Gelasianum zählt nun sogar 6 dergleichen. Auch sonst weist uns Manches nach Gallien: das Gelasianum giebt im 3ten Theil orationes pro his qui agape faciunt, und in Gallien haben wir die Agapen (II, 412) noch

in einer Gestalt gefunden, auf welche diese Gebete passen. Das Gelasianum giebt eine Missa contra judices male agentes; ganz übereinstimmend ordnet der Comes des Theotinchus in seinem alten, der Mitte des 7ten Jahrhunderts angehörigen Theil Lectionen für eine Messe in adventu judicum; solche Messen aber wurden im fränkischen Reiche gelesen, wenn die königlichen Sendgerichte erwartet wurden. Das Gelasianum ordnet Todtenmessen für den 3ten, 7ten, 30ten und Jahrestag nach dem Ableben; diese Einrichtung aber, in Gallien durch Concilien angeordnet, kennt in Rom Gregor der Große nicht, der vielmehr 30 Tage nach dem Ableben täglich Seelmessen gelesen haben will. Auch manche der Alterszeichen erklären sich aus der Bedingtheit durch gallicanische Einrichtungen, so die Weihung der Osterkerzen in der Ostervigilie, die wir in der gallischen Kirche schon sehr frühe gefunden haben (II, 400. 430), und die 12 Sabbathlectionen, die wir in der gallischen Kirche bei den Vigilien überhaupt üblich fanden (II, 418. 430). Hiernach können wir nur sagen: das Gelasianum, wie es vorliegt, stammt aus der ersten Hälfte des 8ten Jahrhunderts, und hat unwidersprechlich einen vorgregorianisch römischen Kern, der aber sehr zusammengeschwunden ist, da seine Form der Messe durch den gregorianischen Canon fast ganz, sein Kirchenjahr durch das Kirchenjahr der gallicanischen Kirche in überaus großem Maaße bestimmt worden ist. Der Hergang liegt deutlich vor: Das vorgregorianische, gelasianische Sacramentar kam nach Gallien, ward da gebraucht selbst als es in Rom bereits durch das gregorianische Sacramentar antiquirt war, ward aber demnach auch daselbst durch die liturgischen Entwickelungen fortgebildet, welche im 7ten und 8ten Jahrhundert in der gallischen Kirche vor sich gingen, und deren Characteristisches eben darin bestand, daß einer Seits das Kirchenjahr sich ausbaute, anderer Seits der gregorianische Canon die gallicanische Meßform verdrängte; so hatte es in der Mitte des 8ten Jahrhunderts diejenige Gestalt gewonnen, welche das Tommasische Gelasianum uns vorführt; ja es blieb auch nachher

an etlichen Orten noch ein Jahrhundert lang in Gebrauch, ward noch weiter den ferneren Entwickelungen gemäß fortgebildet, und erscheint uns so in der Gestalt des Gerbertschen Gelasianum, welches die am Tommasischen Gelasianum noch vorfindlichen Alterszeichen bereits fast sämmtlich abgestreift, und gegen die späteren Bildungen vertauscht hat. Ist aber dies die Beschaffenheit des Tommasischen Gelasianum, so werden wir es als Quelle für die unvermischt römische Liturgie bis 750 wenig gebrauchen können, wir werden aus seinem Inhalte nur Das für römisch nehmen dürfen, was uns anderweit als solches bezeugt ist. Dagegen wird es uns für die künftige Periode als Document der Durchdringung der römischen Liturgie mit der gallischen Dienste leisten.

Wir wissen bereits, daß das ältere, von Gelasius redigirte römische Sacramentar von Gregor dem Großen redigirt worden ist. Was Gregor mit jenem alten römischen Sacramentar gethan, werden wir unten näher hören; für jetzt genügt uns die uns darüber vom Johannes Diaconus gegebene Notiz. Aber diesem Sacramentarium Gregorianum ist es nun ergangen, wie es laut Obigem dem Gelasianum ergangen ist und jeder Liturgie naturgemäß ergehen muß: es ist seit Gregor den weiteren Entwickelungen des Kirchenjahrs u. s. w. entsprechend fortgebildet worden. So geschieht es, daß wir auch das Gregorianum rein in der Gestalt, welche Gregor ihm gegeben, nicht mehr besitzen: das jetzige römische Missale entspricht demselben nur hinsichtlich des Canon missae ganz, während es in allem Uebrigen und namentlich hinsichtlich des Kirchenjahrs die ausgebildetere Gestalt trägt, zu welcher es, vorzüglich in der Zeit vom 7ten bis 9ten Jahrhundert, entwickelt worden ist. Ja, wir besitzen nicht einmal einen italienischen Codex desselben, der uns die unvermischt römische Gestalt zeigte, welche es im Laufe des 7ten und 8ten Jahrhunderts gewonnen hat. Die über Italien ergangenen Kriegsgräuel scheinen alle dergleichen Handschriften zerstört zu haben; wir haben nur fränkische, durch Einwirkungen Seitens der gallischen Kirche und ihrer Institutionen modificirte hand-

schriftliche Exemplare des Gregorianum. Das Gregorianum kam nemlich ebenfalls, und zwar (wie wir aus seinen oben dargelegten Einwirkungen auf die gallicanische Liturgie erkennen) schon mit Anfang des 7ten Jahrhunderts nach Gallien, kam da auch neben der einheimischen gallicanischen Liturgie und dem bereits importirten Gelasianum hie und da in Gebrauch, ward nun aber auch sofort nach den Bedürfnissen und Verhältnissen der gallischen Kirchen modificirt und redigirt, und hatte in Folge dessen seine ursprüngliche Gestalt bereits zu Carl's des Großen Zeit so verändert, daß dieser sich wiederholt von dem Pabste Hadrian Exemplare des römischen Gregorianum kommen ließ, um diese Redaction des Gregorianum und nicht die veränderten gallischen Redactionen desselben bei der Einführung der römischen Liturgie in seinen Reichen grundleglich zu machen. Diese Sachlage erhellt aus einem Briefe Hadrian's an Carl den Großen, in welchem er (vor dem J. 795) schreibt: De Sacramentario vero, a sancto praedecessore nostro Deifluo Gregorio Papa disposito, jam pridem Paulus grammaticus a nobis eum pro vobis petiit et secundum sanctae nostrae ecclesiae traditionem vestrae Regali emisimus excellentiae [1]. Aber auch von da an behielt das Gregorianum nicht seine ächt römische Gestalt, sondern nahm nothwendig auf's Neue gallische Einflüsse und Bestandtheile in sich auf, so daß diese Weiterbildung, die dem Gregorianum in der Entwickelung der fränkischen Kirche widerfuhr, auch auf die gottesdienstliche Verfassung Rom's selbst und dadurch der ganzen abendländischen Kirche zurückgewirkt hat. Aus diesem Zeitraum und Bereich der Weiterbildung und beziehungsweise Umbildung des ursprünglichen Gregorianum durch die Entwickelungen der fränkischen Kirche stammen die uns erhaltenen Handschriften des Gregorianum, welche von Pamel, Rocca, Menard, Gerbert, Muratori herausgegeben sind. Sie stammen aus dem 11ten, 10ten, 9ten, 8ten Jahrhundert, stimmen im großen Ganzen überein, unterschei-

[1]) Siehe Ranke a. a. O. S. 37.

den sich aber dabei durch Aenderungen und Zusätze nicht unwesentlich von einander. Nach den namentlich von Muratori und Ranke geführten Untersuchungen verhalten sie sich zu einander wie frühere und spätere (erweiterte und modificirte) Redactionen, in denen, wie sie dem Alter nach auf einander folgen, sich uns also die erwähnte Ausbildung und Umbildung der römischen Liturgie im fränkischen Reiche darlegt. Die jüngeren unter diesen Redactionen fallen in die folgende Periode. Wir haben es hier nur mit der nach dem Urtheil aller Kritiker ältesten Redaction zu thun, nemlich mit dem Sacramentar, welches Muratori [1]) aus zwei übereinstimmenden Handschriften, einer vaticanischen und einer ottobonianischen, herausgegeben hat. Beide Handschriften treten nach dem einstimmigen Urtheil der Kritiker mindestens in die Zeit desselben Hadrian zurück, der laut Obigem das Gregorianum an Carl den Großen schickte, sind also aus der letzten Hälfte des 8ten Jahrhunderts. An diese beiden Handschriften schließt sich, der Zeit nach und ihren Inhalt bestätigend, zunächst der von Pamel seiner Ausgabe des Gregorianum zum Grunde gelegte, dem Anfange des 9ten Jahrhunderts angehörige Köllner Codex an. Dieses Muratorische Gregorianum müssen wir uns nun zunächst auf seinen Inhalt ansehen.

Es führt die Aufschrift In nomine domini incipit Liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa Romano editus, und giebt, den Canon missae voranschickend und mit der Weihnachtsvigilie anhebend, Messen für Weihnacht, die darauf folgenden Heiligentage, Octava Domini, zwei Sonntage ohne Bezeichnung derselben, Epiphanias, eine Reihe da einfallender Heiligentage und unter diesen Hypapante Mariae und Annunciatio, weiter Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, dann für jeden Tag von Aschermittwoch bis Coena Domini, auch für die Fastendonnerstage und den einfallenden Frühlingsquatember, die Ostervigilie, Ostern, für alle Wochentage der Osterwoche, und die Dominica post albas, dann für

1) Opp. XIII. 2, 491 ff.

eine Reihe von Heiligentagen, dazwischen für die Litania major des 25ten April, für Himmelfahrt, Pfingstvigilie, Pfingsten, für die beiden Tage nach Pfingsten, für den Sommerquatember, endlich für den Sonntag nach Pfingsten, dann nach den Monaten abgetheilt, für die in die Monate Juni bis September fallenden Heiligentage (darunter Petri Kettenfeier, Assumtionis, Nativitatis Mariä und Kreuzeserhöhung), für den Herbstquatember und den darauf folgenden Sonntag, für Michaelis, für die in den October und November fallenden Heiligentage, für den 1ten, 2ten und 3ten Adventssonntag, für den Winterquatember und den darauf folgenden Sonntag, d. h. den 4ten Adventssonntag. Damit schließt das eigentliche Sacramentar, denn hier folgt nicht allein in allen Codices ein Absatz sondern in mehreren auch die ausdrückliche Angabe: Explicit liber Sacramentorum a beato Gregorio editus. Aber hiemit endigt dann keiner der Codices, sondern es folgt auf diese Angabe in allen Codices noch ein weiterer Theil. Dieser zweiten Abtheilung geht in dem ottobonianischen Codex eine besondere Vorrede voran, welche sich auch noch in einigen anderen Codices erhalten hat. Diese Vorrede führt in Einem Codex die Ueberschrift Incipit Sacramentorum liber secundus a venerabili Grimoldo abbate ex opusculis sanctorum patrum excerptus, und lautet dann: Hucusque praecedens sacramentorum libellus a beato Papa Gregorio constat esse editus, exceptis his, quae in eodem in Nativitate vel Assumtione beatae Mariae, praecipue vero in Quadragesima, virgulis antepositis, lectoris invenerit jugulata solertia. Nam sicut quorundam relatu didicimus, Dominus Apostolicus in eisdem diebus a stationibus penitus vacat, eo quod ceteris septimanae feriis stationibus vacando fatigatus eisdem requiescat diebus; ob id scilicet, ut tumultuatione populari carens, et eleemosynas pauperibus distribuere, et negotia exteriora liberius valeat disponere. Missam vero praetitulatam „in Natali ejusdem beati Gregorii", virgulis antepositis jugulatam, a praedecessoribus ejus, causa amoris immo venerationis suae, eidem suo operi non dubium

esse interpositam. Praefatus autem sacramentorum libellus, licet a plerisque, scriptorum vitio depravante, qui non ut ab auctore suo est editus, haberetur, pro captu tamen ingenii ob multorum utilitatem studii nostri fuit artis stilo corrigere. Quem quum prudens lector studiose perlegerit, verum nos dicere illico comprobabit, nisi iterum scriptorum vitio depravetur. S e d q u i a s u n t e t a l i a q u a e d a m, q u i b u s n e c e s s a r i o s a n c t a u t i t u r e c c l e s i a, quae idem pater ab aliis jam edita esse inspiciens praetermittit, idcirco operae pretium duximus ea, velut flores pratorum vernantes, carpere, et in unum congerere, atque correcta et emendata suisque capitulis praenotata in hujus corpore codicis seorsum ponere; ut in hoc opere cuncta inveniret lectoris industria, quaecunque nostris temporibus necessaria esse perspeximus, quamquam pluriora etiam in aliis sacramentorum libellis invenissemus inserta. Hanc vero discretionis gratia praefatiunculam in medio collocavimus, ut alterius finis alterius quoque exordium esset libelli. Ita videlicet ut hinc inde ordinabiliter eisdem positis libellis noverit quisque, quae a beato Gregorio quaeve ab aliis sint edita patribus. Et quoniam excludendos tantarum quaesitores diversarumque institutionum sanctarum nequaquam dignum vel possibile esse censuimus, saltem eorum omnium condignis desideriis in evidenti hujus operis copia satisfaceremus. Si cui autem placent ea, quae sine fastu arrogantiae, summo studio pioque collegimus amore, suscipere precamur, ut non ingratus nostro existat labori, sed potius una nobiscum gratias agat omnium bonorum largitori. Si vero superflua vel non necessaria sibi illa judicaverit, utatur tantum praefati patris opusculo, quod minime respuere sine sui discrimine potest, et ea quaerentibus hisque pio animi affectu uti volentibus utenda dimittat. Non igitur ingratis et fastidiosis sed potius studiosis ac devotis illa collegimus, in quibus, cui animo sedent, potest reperire, unde et debita vota sua et officium divini cultus digne ac placabiliter valeat exhibere. Noverit itaque nos perspicacitas lectoris non alia huic inseruisse

operi, nisi ea, quae a probatissimis et eruditissimis magna diligentia exarata sunt viris. Ex multis ergo multa collegimus, ut multorum utilitati prospiceremus. Praefationes vero, quas in fine posuimus codicis, flagitamus, ut ab his, quibus placent, cum caritate suscipiantur et canantur. Ab iis vero, qui eas intelligunt, nec tamen delectantur, nec non ab iis, qui eas volunt nec tamen intelligunt, poscimus ut nec assumantur nec canantur. Addidimus etiam et benedictiones ab episcopo super populum dicendas, nec non et illud, quod in praefato codice beati Gregorii ad gradus inferiores in ecclesia constituendos non habetur. Mit der Bitte an den Leser und etwaigen Abschreiber, daß sie für ihn beten und gewissenhaft abschreiben sollen, schließt dann der Vorredner. Nach dieser Vorrede folgt die zweite Abtheilung. Diese zweite Abtheilung besteht aber der Vorrede gemäß wieder aus drei Abschnitten. Der erste giebt nach einander Formulare für die Weihung der Osterkerzen, Gebete für die Lectionen in der Oster- und Pfingstvigilie, Taufformular, dann aber Messen für 2 Sonntage nach Weihnacht, für 6 Sonntage nach Epiphanias, für 5 Sonntage zwischen der Osteroctave und Himmelfahrt, für den Sonntag nach Himmelfahrt, für 24 Sonntage nach Pfingsten, dann sechs missae quotidianae, weiter Messen für die Feste Eines und mehrerer Apostel, Märtyrer und Confessoren, dann untermischt mit mancherlei Formularen, z. B. für Nonneneinkleidung und Altarweihen, Messen für vielerlei besondere Fälle (z. B. zur Kirchweih, pro rege, sacerdotis pro se, pro iter agentibus u. s. w.), darauf die Pönitenzordnung für Aschermittwoch und die Reconciliationsordnung für Gründonnerstag, was zur Besuchung der Kranken nöthig ist, Begräbnißordnung, dann Todtenmessen, Messe zur Jahresfeier der Stuhlbesteigung des Pabstes, zur Ordination eines Presbyters, Messe zur Copulation, Todtenmesse für einen Bischof. Der zweite Abschnitt giebt dann lauter Präfationen für eine Reihe von gottesdienstlichen Tagen, welche in der ersten Abtheilung und in dem ersten Abschnitte der zweiten Abtheilung des Sacra-

mentars entweder nicht mit Präfationen bedacht sind oder auch überhaupt gar nicht vorkommen. Dieser Abschnitt ist in einem Codex ausführlicher, im anderen weniger reichhaltig; so hat z. B. der ottobonianische Codex gegen 200, der vaticanische nur gegen 50 Präfationen. Der dritte Abschnitt endlich giebt erst die Formulare für Ordination eines Bischofs, Presbyters und Diacons und dann ungefähr 50 — die Zahl ist in den einen Codices etwas größer als in den anderen — Formeln des von den Bischöfen im Gottesdienst der Gemeinde zu ertheilenden Segens, welche Benedictionsformeln nach Inhalt und Form ganz den Benedictionsformeln entsprechen, welche wir oben (II, 385) als einen eigenthümlichen Bestandtheil der gallischen Liturgie befunden haben. Das ist das Sacramentar, wie es vorliegt.

Um nun sein Alter und seinen Ursprung zu bestimmen, müssen wir die einzelnen Abtheilungen und Unterabtheilungen desselben von einander sondern, und dazu muß uns jene Vorrede der zweiten Abtheilung Anleitung geben, welche der Anordner dieser Redaction (mag er nun der uns unbekannte Abt Grimoldus, den Ein Codex nennt, oder Jemand anders gewesen sein) auf vollkommen deutliche Weise ausdrücklich zu dem Zwecke zwischen die erste und zweite Abtheilung gesetzt hat, damit erstens diese beiden Abtheilungen bestimmt aus einander gehalten, und zweitens die Unterabschnitte der zweiten Abtheilung in ihrer Verschiedenheit erkannt werden. Resumiren wir nun den Inhalt der Vorrede, so sagt der Anordner zuvörderst über die erste Abtheilung des Sacramentars im Allgemeinen (auf das Specielle werden wir nachher eingehen) das aus, daß sie das von Gregor dem Großen redigirte Sacramentar vollständig sei, jedoch nicht ganz in seiner ursprünglichen Gestalt sondern um einige Einschiebungen vermehrt. Wir werden daher auch diese Abtheilung im Verfolge immer, der Kürze wegen, das Gregorianum nennen. Aber, fährt er fort, was dieses in der ersten Abtheilung enthaltene Gregorianum gebe, das genüge dem Bedürfnisse der Kirche zu seiner Zeit (nostris temporibus) nicht mehr; Viele seien

in der Lage, ein Mehreres suchen zu müssen. Daher habe er denn dies über das Gregorianum hinaus Nothwendige wie Wiesenblumen zusammengesucht; er habe es nicht selbst producirt, sondern was, von den bewährtesten und gelehrtesten Männern ausgearbeitet, in anderen Sacramentarien sich finde, habe er gesammelt; doch habe er es von Schreibfehlern gereinigt, mit den nöthigen Ueberschriften versehen, und zusammengestellt. Dabei aber habe er es nicht mit der ersten Abtheilung vermischt, sondern nur als zweite Abtheilung angefügt, und zwar so daß er zwischen die beiden Abtheilungen diese seine Vorrede gesetzt habe, damit nun Jeder, was dem eigentlichen Gregorianum und was seiner Sammlung angehört, bestimmt unterscheiden, und, wenn seine Arbeit ihm nicht gefalle, sich auf das in der ersten Abtheilung enthaltene ächt gregorianische Sacramentar beschränken könne. Dies Alles geht sichtlich den ersten, Messen enthaltenden Abschnitt der zweiten Abtheilung an. Außerdem aber, fährt er noch weiter fort, habe er für Liebhaber auch noch eine Sammlung von Präfationen, und schließlich noch Benedictionen nebst Ordinationsformularen angefügt. Das sind der zweite und dritte Abschnitt der zweiten Abtheilung.

Sehen wir zunächst die zweite, von unserem Anordner selbst redigirte Abtheilung an. Woher entnahm derselbe, was er in seiner Sammlung zur Ergänzung des Gregorianum zusammenstellt? Hinsichtlich des dritten, die Benedictionsformeln enthaltenden Abschnitts können wir nicht zweifelhaft sein. Die römische Kirche hatte wohl auch eine oratio super populum in der Messe, aber nur für die Messen an den Fastentagen der Quadragesima; auch hatte diese römische oratio super populum nicht die Form der Benediction, welche wir oben (II, 385 ff.) beschrieben haben, und welche die Benedictionen in diesem Abschnitt unseres Sacramentars auch tragen. Dagegen hatte die gallische Kirche, wie wir wissen, solche Benedictionen von Alters her. Also diesen Stoff des dritten Abschnitts nahm er aus den gallicanischen Meßbüchern und aus der gallicanischen Kirchenpraxis. Eben so verhält

es sich mit dem zweiten, die Präfationen enthaltenden Abschnitte. In früherer Zeit nemlich hatte und gebrauchte auch die römische Kirche, wie wir sehen werden, einen Reichthum von Präfationen: das Leonianum giebt eine große Menge derselben. Aber Gregor der Große verminderte die Zahl der Präfationen auf sehr wenige, und in Rom hat man nie wieder mehrere gebraucht. Aus römischen Quellen also kann unser Sammler dieselben nicht entnommen haben, da ihm das Leonianum schwerlich und das Gelasianum nur in der uns schon bekannt gewordenen gallischen Form bekannt gewesen sein wird. Dagegen wissen wir, daß die gallische Liturgie zahlreiche Präfationen oder, wie sie in ihr hießen, Contestationen besaß. Also auch diese wird er aus gallischen Meßbüchern genommen haben, höchstens aus einem durch gallische Einflüsse bedingten Gelasianum. So ergiebt es auch eine Vergleichung der von unserem Sacramentar gegebenen Präfationen, welche sich zu großem Theil im Gelasianum und in den gallicanischen Meßbüchern wieder finden. Aber eben weil er hier mit Bewußtsein aus nicht römischen Quellen schöpfte, stellt er auch selbst sichtlich diesen zweiten und dritten Abschnitt zurück, und nur als Anhänge dar. Aber woher nahm er nun den Stoff für den ersten die Messen für die Sonntage und für besondere Fälle enthaltenden Abschnitt der von ihm gesammelten zweiten Abtheilung? Er giebt uns darüber selbst einen Wink. Er will erklären, wie es doch komme, daß Gregor der Große in sein Sacramentar so Weniges aufgenommen, daß dies Sacramentar nicht alles Nöthige, namentlich also keine Sonntagsmessen und keine Messen für besondere Fälle enthalte; und um dies zu erklären, äußert er die Meinung, Gregor habe gesehen, daß für diese Bedürfnisse schon anderweit gesorgt sei, und darum habe er sich begnügt in seinem Sacramentar nur das zu geben, wofür noch nicht gesorgt war, wegen des Uebrigen aber, d. h. namentlich wegen der Messen für die Sonntage und für casuale Fälle die bereits vorhandenen Sammlungen sorgen zu lassen. Daß diese Meinung nicht richtig ist, liegt auf der Hand: das Gregorianum sorgt

für die Messen der Festtage und der ausgezeichneten Kirchenjahrszeiten, z. B. der Quadragesima, und sorgt nicht für die Sonntage u. s. w.; die Natur der Sache aber bringt es mit sich, die Geschichte der Liturgie der anderen Kirchenprovinzen hat es uns gelehrt, und die Geschichte der römischen Liturgie wird es uns abermal lehren, daß immer erst die Festtage und Festzeiten, und dann erst die Sonntage u. s. w. mit eignen Messen versehen wurden; hatte also Gregor erst für die festivitates zu sorgen, so konnte nicht bereits für die Sonntage gesorgt sein. Dazu kommt, daß Gregor allerdings, wie wir sehen werden, auch für die Sonntage gesorgt hat, nur erst in beschränkter Weise. Gleichwohl ist Ranke zuzugeben, daß unser Sammler diese seine Meinung nicht als eine bloße Meinung sondern als Etwas ausspricht, wofür sich seiner Anschauung ein factischer Grund darbot. Denn wie kam unser Sammler auf die Meinung, Gregor habe für die Sonntags- und anderen Messen bereits in früheren Sammlungen das Nöthige vorgefunden und darum bei seinem Sacramentar vorausgesetzt? Es drängt sich da als Antwort eine Vermuthung von selbst auf: Unser Sammler wußte, denn er war ein Zeitgenosse des Johannes Diaconus, daß Gregor sein Sacramentar nicht selbst verfaßt, sondern daß er nur redigirt, und zwar daß er das Gelasianum redigirt habe; er kannte auch dies Gelasianum, aber freilich kannte er es nicht in der ächten sondern in derjenigen erweiterten Gestalt, in welcher auch wir es kennen, und wenn er auch wußte daß sich in demselben Erweiterungen und Zusätze befanden, so vermochte er doch so wenig wie wir den gelasianischen Kern von diesen späteren Zusätzen zu sondern; nun fand er in diesem Gelasianum Messen für die Sonntage und casualen Fälle, hielt sie für einen dem ächt gelasianischen Kern angehörigen Bestandtheil, und kam so zu der Meinung, daß Gregor diese Messen aus seinem Sacramentar weggelassen habe, weil dergleichen im gelasianischen bereits vorlagen; deßhalb entnahm er nun aber auch, was er für seine Sammlung bedurfte, aus dem Gelasia-

num als einer römischen Quelle. Diese Vermuthung, welche sich uns von vorn herein darbietet, bestätigt sich auch, wenn wir den Inhalt dieses ersten Abschnitts der zweiten Abtheilung unseres Sacramentars näher ansehen, und mit dem Gelasianum und dessen gallischen Quellen vergleichen.

Wir gehen die einzelnen Stücke des erwähnten Abschnitts unserer Quelle durch: die erste Formel für die Weihung der Osterkerze ist aus dem Missale Gothicum oder aus dem Sacramentarium Gallicanum, die zweite aus dem Gelasianum entnommen. Die Gebete zu den 12 Lectionen der Ostervigilie sind aus dem Gelasianum, bis auf zwei, die aus der ersten Abtheilung, aus dem Gregorianum hinzugefügt sind. Die Gebete zu den Lectionen der Pfingstvigilie finden sich sämmtlich im Gelasianum, bis auf drei, die aus dem Gregorianum hinzugefügt sind. Die Gebete ad catechumenum faciendum sind dem Gelasianum entnommen, eben so die folgenden ad catechizandum infantem, und die Tauforduung. Es folgen nun in unserer Abtheilung die Sonntagsmessen, und wir bitten wohl darauf zu achten, wie unser Sammler diese gebildet hat, weil es für unsere ganze nachfolgende Untersuchung von Wichtigkeit ist. Für die Messe des Sonntags nach Weihnacht hat er die Collecte aus der Messe genommen, welche das Gelasianum für das Fest Assumtionis giebt, weil der Inhalt desselben ihm für die Weihnachtsbedeutung dieses Sonntags paßte; von den beiden anderen Gebeten, welche diese Messe enthält, hat er das erste aus einer Messe genommen, welche das Gregorianum für die Winterquatember giebt, und das dritte aus der Weihnachtsvigilienmesse des Gregorianum. Wir haben oben (S. 78) gesehen, daß unseres Sacramentars erste Abtheilung, das Gregorianum, nach der Neujahrsmesse zwei Sonntagsmessen giebt. Was nun die erste dieser gregorianischen Sonntagsmessen giebt, benutzt unser Sammler für seine Messe nach Neujahr, indem er zwei Gebete hinzufügt, welche beide, ganz allgemeinen Inhalts, aus der Palmsonntagmesse des Gregorianum entlehnt sind. Was aber die zweite jener gregorianischen Sonntagsmessen giebt,

hat unser Sammler für seine Messe auf den ersten Sonntag nach Epiphanias verwendet, und zwei Gebete allgemeinen Inhalts hinzugefügt, wovon das Gregorianum das erste in seiner Messe auf Petri Kettenfeier, das zweite in seiner Messe für Sexagesima und sonst öfter hat. Für die Messe zum zweiten Sonntage nach Epiphanias aber hat er ein Gebet genommen, welches das Gregorianum in seiner Messe für Montag nach Invocavit, und ein zweites, welches das Gelasianum in einer sich bei ihm findenden Sammlung von Postcommuniongebeten giebt; für das dritte Gebet dieser Messe weiß ich die Quelle nicht nachzuweisen. Zwei der Gebete für die Messe zum 3ten Sonntag nach Epiphanias sind aus den Herbstquatembermessen des Gregorianum und aus der eben erwähnten Sammlung von Postcommuniongebeten im Gelasianum entlehnt; für das dritte Gebet derselben weiß ich die Quelle nicht anzugeben. Die Gebete der Messe für den 4ten Sonntag nach Epiphanias sind aus den Frühlingsquatembermessen des Gregorianum, aus der Messe desselben für Sonnabend nach Oculi, und aus der erwähnten Sammlung von Postcommuniongebeten im Gelasianum genommen. Die Gebete für die Messe auf den 5ten Sonntag nach Epiphanias sind aus den Messen genommen, welche das Gregorianum für den Sonnabend nach Reminiscere, und für den Dinstag und den Mittwoch nach Invocavit hat. Die Messe auf den 6ten Sonntag nach Epiphanias ist ganz aus dem Gelasianum genommen, wo sie im 3ten Buche als die 6te unter den missae quotidianae vorkommt. Die Messen unserer Sammlung für die Sonntage I bis IV nach der Osteroctave sind die nemlichen Messen, welche das Gelasianum für diese Sonntage hat. Als Messe für den Sonntag nach Himmelfahrt hat unser Sammler die überzählige Messe genommen, welche im Gelasianum für den 5ten Sonntag nach der Osteroctave geordnet ist. Es folgen nun in unserer Sammlung die Messen für die Sonntage nach der Pfingstoctave. Für die Pfingstoctave sorgte das Gregorianum selbst in so fern, als es voraussetzt, daß vor diesen Sonntag der Sommerquatember fällt,

und es mithin für diesen Sonntag eine Quatembersonntagsmesse giebt. Unser Sammler hatte also nur für die Sonntage nach der Pfingstoctave zu sorgen, und da hat er denn für den 1ten Sonntag die überzählige Messe, welche das Gelasianum für den 6ten Sonntag nach der Osteroctave, und für den 2ten Sonntag die Messe genommen, welche das Gelasianum für den Sonntag nach Himmelfahrt giebt. Als Messe für den 3ten Sonntag hat er die Messe aufgenommen, welche das Gregorianum für den Sonntag nach dem Sommerquatember giebt, weil er ein Naturjahr vor Augen hat, nach welchem der in die 2te Woche des Juni gehörige Quatember nicht in die Pfingstwoche sondern später fiel. Von den Gebeten, welche die Messe zum 4ten Sonntag bilden, kommt das eine in einer der missae quotidianae des Missale Francorum, das andere in der 10ten Sonntagsmesse des Gelasianum vor; den Ursprung des dritten Gebets weiß ich nicht nachzuweisen. Von den Gebeten der Messe auf den 5ten Sonntag ist eines aus der Messe des Gregorianum für den Sonnabend vor Judica, ein zweites aus der mehrerwähnten Sammlung von Postcommuniongebeten im Gelasianum genommen; den Ursprung des dritten vermag ich nicht aufzuzeigen. Zu den Messen für die Sonntage VI bis XXI nach der Pfingstoctave verwendet unser Sammler die 16 Sonntagsmessen, welche das Gelasianum in seinem 3ten Buche giebt, in der nemlichen Reihefolge, so daß die erste missa dominicalis des Gelasianum bei ihm die Messe für den 6ten Sonntag nach der Pfingstoctave wird, und so fort. Er hat sie fast ganz unverändert aufgenommen, nur hie und da hat er ein Gebet gegen ein anderes vertauscht, welches er dann gewöhnlich aus der mehrfach erwähnten Sammlung von Postcommuniongebeten im Gelasianum, sonst aus dem Gregorianum nimmt. Für die Messe zu dem 22ten Sonntage hat er ein Gebet aus der Messe des Gelasianum für Freitag nach Ostern, ein zweites aus einer der Messen des Gelasianum in tribulatione genommen; die Quelle des dritten aufzufinden, ist mir nicht gelungen. Für die Messe zum 23ten Sonntage hat er ein Gebet

aus der Martinstags-, ein zweites aus den Sommerquatem-bermessen des Gregorianum genommen; den Ursprung des dritten habe ich nicht finden können. Von den Gebeten, aus denen er die Messe für den 24ten Sonntag bildet, habe ich nur eines finden können: es ist aus der Weihnachtsvigilienmesse des Gelasianum genommen. Es folgen hiernach in unserer Sammlung die 6 missae quotidianae; sie sind sämmtlich dem Gelasianum entnommen, und zwar fast vollständig so daß nur einige Gebete gegen andere aus dem Gelasianum oder Gregorianum entlehnte vertauscht sind; namentlich hat unser Sammler aus der sechsten gelasianischen missa quotidiana, welche er laut Obigem für den 6ten Sonntag nach Epiphanias benutzt hatte, hier nur Ein überzähliges Gebet verwenden können. Es folgen hiernach die Messen für Einen und mehrere Heilige, darnach die Messen für besondere Fälle. Wir können aber auf eine nähere Untersuchung auch dieser Partie um so mehr verzichten, als dieselbe ohnehin unserem Zwecke ferner liegt. Das Verhältniß der Abhängigkeit unserer Sammlung von den vorgenannten Quellen bleibt auch in dieser Partie dasselbe, wie in der eben betrachteten. Auch hier sind die ganzen Messen und Reihen von Messen aus dem Gelasianum genommen, z. B. die Messen pro regibus, pro iter agentibus, in tempore belli, pro pace, in tribulatione, pro peste animalium, in contentione, contra judices male agentes, contra obloquentes, ad pluviam postulandam, ad poscendam serenitatem, ad repellendam tempestatem u. s. w. Ueberdem tritt aber auch hier der gallische Character des benutzten Gelasianum und damit unserer aus dem Gelasianum erwachsenen Sammlung in dieser Partie sehr deutlich heraus: es begegnen uns auch hier Messen vor Ankunft der Sendgerichte, für den König zur Zeit einer Synode zu halten, die nur auf Verhältnisse des fränkischen Reiches passen.

Hiernach bestätigt sich unsere oben ausgesprochene Vermuthung völlig: der Anordner unseres Sacramentars hat für die zweite, von ihm selbst zusammengestellte Abtheilung desselben das weithin Meiste aus dem Gelasianum genommen,

hat das daher Entnommene im Einzelnen aus der ersten Abtheilung (dem Gregorianum) ergänzt, und wo sowohl Gregorianum als Gelasianum ihn verließen, direct auf die gallischen Meßbücher zurückgegriffen. Darauf folgt denn für uns in Beihalt Dessen, was wir von dem Gelasianum wissen, Folgendes: daß diese zweite Abtheilung des bei Muratori abgedruckten Sacramentars nicht eine rein römische sondern eine römisch-gallische Bildung ist, gleich dem Gelasianum aus welchem sie schöpft; daß sie eine spätere Bildung als das von ihr benutzte Gelasianum ist; daß sie mithin für diese Periode uns noch nicht angeht.

Aber wie steht es nun mit der ersten Abtheilung unseres Sacramentars? Unser Sammler erklärt dieselbe in seiner Vorrede für das von Gregor dem Großen redigirte römische Sacramentar, giebt jedoch dabei selbst an, daß es nicht ganz mehr die ursprüngliche gregorianische Gestalt sondern Zusätze habe. Mit diesen Zusätzen hat es nun zuvörderst seine Richtigkeit. Der Sammler erklärt in seiner mitgetheilten Vorrede, er habe die dem ächten Gregorianum eingeschobenen Zusätze mit Merkzeichen (virgulis antepositis) versehen. Leider sind diese Merkzeichen von seinen Abschreibern weggelassen, unsere Codices haben sie nicht mehr. Wir sind also zunächst an Dasjenige gewiesen, was der Vorredner als Einschiebsel ausdrücklich namhaft macht. Und da nennt er denn zunächst nicht allein die jetzt in dem Sacramentar enthaltene Heiligenmesse auf Gregor den Großen selbst, die natürlich später eingeschoben ist, sondern auch die Messen für Nativitatis und Assumtionis Mariä, und allerdings datirt die Feier dieser Feste in Rom nach Gregor dem Großen. Aber, fährt unser Vorredner fort, außerdem rühre auch Einiges von Dem, was das Sacramentar in seiner jetzigen Gestalt für die Quadragesima gebe, nicht von Gregor dem Großen her. Welches sind nun da die später zugesetzten Stücke? Wir können wenigstens Einiges mit Sicherheit als Zusatz erkennen. Zuvörderst hat das vorliegende Gregorianum Messen auch für die Donnerstage in der Fastenzeit. Die Donnerstage in der

Quadragesima aber sind, wie wir anderweit wissen, erst von Gregor II († 731) mit eignen Messen versehen worden. Diese Fastendonnerstagsmessen sind also Zusatz. Aber auch außer den Donnerstagen ward noch an anderen Wochentagen der Quadragesima zu Gregor des Großen Zeit nicht öffentliche Messe gehalten, weil, wie unser Vorredner erzählt, er an diesen Tagen Almosen zu vertheilen pflegte. Nun vermerkt selbst noch unser vorliegendes Sacramentar zum Sonnabend vor Palmarum: **Dominus papa eleemosynam dat.** Auch in den Lebensbeschreibungen Gregor's finden sich hierüber Nachrichten. Wir werden hierauf zurückkommen. Für hier genügt die gewonnene Erkenntniß, daß zu Gregor's Zeit die Donnerstage und irgend welche andere Wochentage der Quadragesima als Tage der Almosenvertheilung keine besonderen Messen hatten, während das vorliegende Sacramentar für alle Tage der Quadragesima besondere Messen hat. Ferner fängt unser vorliegendes Sacramentar die Quadragesima mit Aschermittwoch an, während Gregor der Große (s. unten) sie erweislich noch mit Invocavit anfängt. Endlich kennt man zu Gregor's Zeit nur erst eine Sexagesima, während das vorliegende Sacramentar schon den Sonntag Septuagesima mit einer eignen Messe versieht. Auch hat es das erst unter Bonifacius IV gestiftete Kirchweihfest der Kirche **Sanctae Mariae ad Martyres** in Rom. Daß dies Alles spätere Einschiebsel sind, ist gewiß. Ob noch mehrere spätere Zusätze sich darin finden, müssen wir, für jetzt wenigstens, dahin gestellt sein lassen. Aber daneben muß nun auch ein anderes Moment anerkannt werden: Es findet sich in dieser ersten Abtheilung unseres Sacramentars gar Nichts, was nicht rein römischer Art und Gestalt wäre, was nicht, wenn es auch erst nach Gregor eingeschoben worden, in Rom selbst entstanden und in das Sacramentar eingetragen sein könnte. Unter diesen Umständen werden wir den Angaben unseres Vorredners Glauben beimessen und sagen müssen: Wir haben an dieser ersten Abtheilung des von Muratori herausgegebenen

Sacramentars [1]) das von Gregor dem Großen redigirte ächte römische Sacramentar, aber allerdings nicht mehr in dem ihm von Gregor dem Großen gegebenen beschränkteren Umfange, sondern in der Gestalt, welche es in der Zeit von Gregor dem Großen bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts hin in Rom selbst durch die weiteren Entwickelungen des Kirchenjahrs u. s. w. gewonnen hatte, und in welcher es unter Pipin und Carl dem Großen nach Gallien kam. Diese erste Abtheilung des Muratorischen Sacramentars, das eigentliche Gregorianum, ist also für unsere laufende Periode allerdings directe Urkunde: sie bezeichnet uns das Resultat der Entwickelungen dieser Periode.

Wir wissen bereits (II, 340), daß die alten Sacramentarien nur die variablen Meßgebete für die Reihe der gottesdienstlichen Tage und Gelegenheiten, und den die Abfolge der Meßgebete und Meßgesänge darstellenden canon missae, außerdem vielleicht auch Tauf-, Beerdigungs- u. s. w. Formulare geben, für die Meßgesänge aber die Antiphonarien, für die Cerimonien den ordo missae, für die Lectionen das Lectionar oder den Comes voraussetzen. So sind denn auch die vorbesprochenen alten römischen Sacramentarien eingerichtet; das Leonianum giebt, weil es vorn defect ist, sogar den canon missae nicht. Auch haben wir kein Antiphonarium aus dieser Periode. Gregor der Große hat auch ein Antiphonarium besorgt; gerade auf diesem Gebiete lag der Schwerpunkt seiner liturgischen Thätigkeit. Aber dies sein Antiphonarium unterlag wie sein Sacramentarium der Erweiterung und Umwandlung durch die späteren Entwickelungen auf liturgischem Gebiete, und die ältesten auf uns gekommenen gregorianischen Antiphonarien stellen uns eine erst dem 9ten Jahrhundert, also der folgenden Periode angehörige Redaction dar. Auch die uns erhaltenen ordines missae reichen nicht in diese Periode zurück, doch finden wir für diesen Mangel einen Ersatz: ein gleich näher zu besprechendes, der Mitte des 8ten Jahrhunderts

---

[1]) Das heißt an der Opp. XIII 2, 491—712 abgedruckten Abtheilung.

angehöriges Horenlesungsverzeichniß bei Muratori giebt uns gelegentlich eine Beschreibung des Verlaufs der Messe, die vollständig und ausführlich genug ist, um alle an einen ordo missae zu machende Anforderungen zu befriedigen.

Dagegen haben wir nun eine Mehrzahl von Lectionarien aus dieser Zeit. Zuvörderst kommen in dieser Beziehung die vorbesprochenen Sacramentarien in so fern in Betracht, als sie zwar nicht die Lectionen verzeichnen aber doch die gottesdienstlichen Tage des zu ihrer Zeit bestehenden Kirchenjahrs namhaft machen. Sodann kommen hier die Homilien Gregor's des Großen und die Evangelienpredigten des angelsächsischen, dem römischen Ritus folgenden Beda in Betracht. Ueber Beide aber ist Einiges vorzubemerken.

Von Gregor dem Großen besitzen wir 40 die zu seiner Zeit feststehenden Evangelien behandelnde, von ihm selbst oder unter seiner Aufsicht gehaltene Homilien. Gregor selbst sagt darüber in seinem ihnen als Vorrede vorangestellten Briefe an den Bischof Secundinus [1]: Inter sacra missarum solemnia ex his quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent, sancti evangelii quadraginta lectiones exposui. Aber die Ueberschriften, welche sich jetzt über diesen Homilien Gregor's finden, und durch welche diese Homilien bestimmten Tagen des Kirchenjahrs zugewiesen werden, sind nicht ursprünglich, ächt noch richtig. Ein späterer Editor hat diese Ueberschriften gefertigt, hat sich aber dabei nicht nach dem Inhalte der Homilien gerichtet, sondern hat bloß den evangelischen Text angesehen, welchen die einzelne Homilie behandelt, und darnach die Homilie demjenigen Kirchenjahrstage zugewiesen, welcher in dem zu seiner, des Editors, Zeit bestehenden Kirchenjahr diesen evangelischen Text führte. So sind denn die gröbsten Unrichtigkeiten entstanden: So z. B. ist die 19te Homilie (über Matth. 20, 1—16) dem Sonntage Septuagesima, der zu Gregor's Zeit noch nicht existirte, zugeschrieben, weil dieser Sonntag später jenen Text zur Pericope hatte,

[1]) Gregor's Werke, Benedictinerausgabe I, 1434.

während der Inhalt dieser Homilie unabweislich ergiebt, daß sie an einer festivitas gehalten ist, welche hinter dem Monat Juli mehr dem Ende des Jahrs zu lag. Aus dem nemlichen Grunde ist die 34te Homilie (über Luc. 15, 1—10) dem 3ten Sonntage nach Pfingsten zugeschrieben worden, während sich aus ihrem Inhalt ausdrücklich ergiebt, daß sie nicht im Sommer sondern im Herbst oder Anfangs Winters gehalten sein muß. Unter diesen Umständen ist diese Homiliensammlung als Ganzes für den Zweck, das Kirchenjahr und seine Lectionen zur Zeit Gregors festzustellen, nicht zu gebrauchen. Indessen manche dieser Homilien benennen selbst den Tag, auf welchen sie gehalten worden, oder indiciren denselben wenigstens mit Sicherheit. Es sind dies die Homilien, welche von dem Editor auf die Tage 2 Advent, 4 Advent, Weihnacht, Epiphanias, Quinquagesima, Quadragesima (Invocavit), Ostersonntag, Himmelfahrt, Pfingsten, und auf die Heiligentage der Felicitas, des Andreas, der Agnes, des Felix, Pankratius, Nereus und Achilleus, Processus und Martinianus, und Meneas geschrieben sind; diese Homilien sind wirklich an diesen Tagen laut ihrem Inhalt gehalten. Außerdem ist von den Homilien, welche der Editor auf Sonnabend nach Ostern, Ostermontag, Mittwoch nach Ostern, Donnerstag nach Ostern, und Sonntag nach Ostern geschrieben hat, durch ihren Inhalt mindestens so viel gewiß, daß sie sämmtlich in der Osterwoche gehalten sind. Diese Homilien werden wir also allerdings für die Feststellung des Kirchenjahrs und seiner Lectionen zu Gregor's Zeit zu benutzen haben.

Ganz dieselbe Bewandniß aber hat es mit den Evangelienpredigten Beda's. Wären die Ueberschriften derselben ächt, so hätten wir einen completen Jahrgang über ein völlig ausgebildetes Kirchenjahr. Aber sehen wir näher zu, so zeigt sich in den Ueberschriften das Kirchenjahr des — fünfzehnten Jahrhunderts: es erscheinen nicht allein ein Fest Allerheiligen, nicht allein die Sonntagsnamen Jubilate, Cantate, Vocem Jucunditatis, sondern auch ein festum Visitationis und ein festum transfigurationis domini. Also ein so später Editor

hat Bedasche Stoffe in den Rahmen des zu seiner Zeit bestehenden Kirchenjahrs gefaßt. Da sind denn ähnliche Unrichtigkeiten vorgekommen, wie wir sie eben bei den Homilien Gregor's gefunden haben. Aber dabei ist es hier nicht verblieben. Unter den wirklichen Evangelienpredigten Beda's fand der Editor nicht Homilien für alle Tage des ausgebildeteren Kirchenjahrs seiner Zeit, und da hat er aushülfsweise zu anderen Bedaschen Stoffen gegriffen, um ein für seine Zeit ausreichendes Bedasches Homiliarium zu Stande zu bringen. Ich möchte die Vermuthung aufstellen, daß er Commentare Beda's über die ganzen Evangelien, namentlich eine Auslegung des Lucasevangelium zur Hand genommen, und, wenn er auf einen Tag keinen Sermon unter den Bedaschen Predigten fand, einen Abschnitt aus jenen Commentaren statt einer Homilie gegeben hat. Nachstehende Observationen leiten mich hierauf: Viele der hier gegebenen sogenannten Homilien sind gar keine Homilien. Die wirklichen Bedaschen Homilien sind wirkliche Reden an die Gemeinde, aber ein großer Theil dessen, was hier als Homilien geboten wird, hat nicht die Redeform, sondern liest sich wie ein Abschnitt aus einem Commentar. So z. B. die für den 13ten und 18ten Sonntag nach Trinitatis, für Invocavit verzeichneten Elaborationen, und sonst sehr, sehr viele; auch die für Dinstag der großen Woche gegebene Auslegung der Leidensgeschichte nach Marcus ist keine Homilie sondern ein sehr ausführlicher Commentar. In manchen dieser vorgeblichen Sermonen tritt das, daß sie keine Sermonen sind, ganz unverholen darin heraus, daß in ihnen der geneigte „Leser" angeredet wird, z. B. in den für Sexagesima und für Petri Stuhlfeier gegebenen Auslegungen. In manchen dieser vorgeblichen Homilien wird auf die gegebene Auslegung der vorhergehenden Verse und Kapitel des Evangelisten Bezug genommen, z. B. in den für den 8ten und 14ten Trinitatissonntag gegebenen Auslegungen; sie geben sich damit nicht als Homilien über Pericopen, sondern als Fragmente einer fortlaufenden Auslegung des betreffenden Evangelium. Damit hängt auch zusammen, daß

der Umfang der Lectionen über den Umfang der kirchlichen Pericopen hinaus erweitert wird: die benutzte Auslegung konnte, wenn sie verständlich bleiben sollte, nicht nach Maaßgabe der Verse der kirchlichen Pericope abgebrochen werden. So findet es sich bei Dem, was für den 13ten, 18ten, 19ten Sonntag nach Trinitatis gegeben wird. Nun aber hat der Editor nicht allemal Bedasche Auslegungen gerade über diejenigen evangelischen Abschnitte gehabt, welche zu seiner Zeit als Pericopen für diese und jene Tage bestimmt waren, und da hat er denn statt solcher Pericopen die Parallelstellen anderer Evangelisten, von denen er Bedasche Auslegungen hatte, genommen. So hat er für den 15ten Sonntag nach Trinitatis Luc. 16, 13—15 und für den 23ten nach Trinitatis Luc. 20, 20—26 genommen, statt daß das kirchliche Lectionar die Parallelstellen aus Matthäus zu Pericopen hat. Und dabei sind denn die wunderlichsten Mißgriffe vorgekommen. Für den 4ten Adventssonntag ist Joh. 1, 19 ff. die kirchliche Pericope; der Editor führt dieselbe auch in der Ueberschrift als solche an; aber er hat keinen Bedaschen Sermon über diese Stelle, also giebt er eine Auslegung von Luc. 3, 15—17. Ein noch schlagenderes Beispiel: Die kirchliche Pericope für Michaelis ist Matth. 18, 1—11; unser Editor, der über diese Pericope keine Bedasche Homilie hat, giebt als Lection für diesen Tag die Parallelstelle Marc. 9, 36—43 und eine Auslegung derselben; nun aber war Matth. 18, 1—11 Pericope für Michaelis lediglich wegen des 10ten Verses, in welchem von den Engeln die Rede ist, und gerade dieser Vers fehlt in der von unserem Editor substituirten Parallelstelle des Marcus. Namentlich aber muß dem Editor eine Bedasche Auslegung des Evangelium Lucä zur Hand gewesen sein, denn, wenn er keine Auslegung der kirchlichen Pericope hat, nimmt er mit Vorliebe statt letzterer die Parallelstelle aus Lucas. So geschieht es, daß nach dem Homiliarium, welches hier der Editor aus Beda's Homilien und Commentarien zusammengestellt hat, über die Hälfte der evangelischen Pericopen allein aus dem Lucasevangelium genommen sind — ein Ver-

hältniß, welches in Wirklichkeit in keiner Kirche zu keiner Zeit statt gefunden hat.

Als Ganzes können wir also diese Bedaschen Evangelienpredigten für die Feststellung des Kirchenjahrs und der Lectionen in der Zeit Beda's auch nicht verwenden. Aber auch hier finden sich unter denjenigen in der Sammlung enthaltenen Sermonen, welche wirklich Sermonen und nicht bloße Auslegungen sind, nicht wenige, welche selbst von dem Tage, an welchem sie gehalten werden, ausdrücklich Kunde geben oder denselben mit Sicherheit indiciren. Es sind dies die in der Sammlung auf die Tage Weihnacht, Circumcisionis, Epiphanias, Palmsonntag, Montag nach Palmsonntag, Gründonnerstag, Ostervigilie, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, und auf die Heiligentage Johannis des Evangelisten, der Unschuldigen Kinder, Purificationis, des Abts Benedictus, der Johannisvigilie, Johannis des Täufers, der Vigilie von Peter und Paul, Peter und Paul, Jacobus, Decollationis Johannis, und Matthäus gegebenen Homilien. Diese sind sämmtlich an den genannten Tagen gehalten. Ihnen schließen sich als ächt noch eine bei Einweihung einer Kirche, und eine bei einer Jahreskirchweihe gehaltene Homilie an. Außer diesen lassen sich annähernd noch folgende in der Sammlung befindliche Homilien bestimmen: 1) der für Epiphanias gegebene Sermon über Joh. 1, 19—34 ist nicht auf Epiphanias sondern an der Epiphaniasoctave gehalten. 2) Die für das festum transfigurationis domini gegebene Homilie über Matth. 17, 1—9 ist nach seinem Inhalt vielmehr in der Quadragesima gehalten. Nun finden wir diese Lection in den ältesten Lectionarien auf den Sonnabend des Frühlingsquatembers geordnet. Also wird jene Homilie auf diesen Tag gehören. 3) Die laut unserer Sammlung auf Dinstag nach Invocavit über Matth. 21, 10—16, auf Mittwoch nach Invocavit über Matth. 12, 38—50, auf Reminiscere über Matth. 15, 21—28, auf Lätare über Joh. 6, 1—15 gehaltenen Homilien sind jedenfalls wirklich in der Quadragesima gehalten, und da nun die ältesten Lectionarien schon diese Lectionen auf

diese Tage haben, so ist wohl anzunehmen, daß sie auch wirklich an diesen Tagen gehalten sind. 4) Die nach unserer Sammlung am Ostermontag über Luc. 24, 13—35, am Dinstag nach Ostern über Luc. 24, 36—47, am Freitag nach Ostern über Matth. 28, 16—20 gehaltenen Sermonen sind jedenfalls in der Osterwoche gehalten, und da nun schon unsere ältesten Lectionarien dieselben Lectionen für dieselben Tage bestimmen, so ist anzunehmen, daß jene Homilien wirklich an diesen Tagen gehalten sind. 5) Da der von unserer Sammlung auf Sonntag Exaudi gegebene Sermon über Joh. 15, 26 — 16, 4 jedenfalls in der Pentekoste gehalten ist, und bereits unsere ältesten Lectionarien diese Pericope auf diesen Sonntag ordnen, so darf die Homilie als ächt gelten. 6) Der von unserer Sammlung für Visitationis gegebene Sermon über Luc. 1, 39—55 ist nicht an diesem Feste sondern, wie sein Inhalt deutlich angiebt, kurz vor Weihnacht im Advent gehalten. In diesem Sermon wird aber auch gesagt, daß wenige Tage vorher im Gottesdienst Luc. 1, 26—38 gelesen und besprochen worden sei. Sodann ist der von unserer Sammlung auf den Sonnabend des Winterquatembers gegebene Sermon über Luc. 3, 1—6 jedenfalls wirklich in der Adventszeit nach seinen eignen Angaben gehalten. Nun aber ordnen schon unsere ältesten Lectionarien für den Winterquatember gerade jene drei Lectionen an, nemlich für den Mittwoch desselben Luc. 1, 26—38, für den Freitag desselben Luc. 1, 39—55 und für den Sonnabend Luc. 3, 1—6. Hieraus erhellt, daß diese drei Lectionen schon zu Beda's Zeit fest gestanden haben, und daß jene seine drei Homilien an den drei Winterquatembertagen gehalten sind. Dies die Ausbeute aus Beda's Evangelienpredigten.

Von den eigentlichen Lectionarien ist das älteste die bei Gerbert [1]) abgedruckte Tabula antiquarum lectionum beati Pauli apostoli ad missas. Dieselbe befindet sich in dem alten Fuldaer Codex des neuen Testaments, der einst dem Bonifa-

[1]) Monum. vet. liturg. Alemann. I, 409 ff.

cius, dem Apostel der Deutschen gehörte, und vorher ein Eigenthum des um 546 lebenden Bischof Victor von Capua war. Es gehört hiernach dies Lectionar der Mitte des 6ten Jahrhunderts an. Freilich wird uns der Gewinn, den wir von diesem hohen Alter hoffen könnten, in mehr als einer Beziehung verkümmert. Erstens merkt Ranke [1]), der die Handschrift noch einmal verglichen hat, an, daß der Abdruck Gerbert's an mehreren Punkten fehlerhaft sei. Leider giebt er diese Fehler nicht näher an, und sagt nicht, ob es noch andere und mehrere sind, als die sich dem Leser des Abdrucks bei Gerbert sofort als solche zu erkennen geben. Wir müssen es nun so gebrauchen. Sodann macht seine Herkunft wahrscheinlich, daß es nicht ein römisches sondern ein capuanisches Lectionar war: wir werden es daher auch als „capuanisches Lectionar" citiren. Mit diesem nicht römischen sondern capuanischen Ursprunge hängt es denn auch zusammen, daß die Lectionen, die es angiebt, mit den späteren römischen Lectionen wenig übereinstimmen. Gleichwohl lernen wir Manches daraus. Für's Erste ist es immerhin ein Document für die Feststellung des italischen Kirchenjahrs in der Mitte des 6ten Jahrhunderts; auch werden wir in dieser Beziehung große Uebereinstimmung mit den römischen Institutionen finden. Und für's Andere erfahren wir zuerst aus ihm, was wir später noch bestimmter erkennen, daß man in den römischen Kirchengebieten für die Epistellectionen der Sonntage und Festtage in erster Linie die paulinischen Briefe verwendete, während man die anderen n. t. Briefe, die Apostelgeschichte und die Offenbarung an den Wochentagen las, und daß man hiervon nur da abging, wo die Tage selbst ein Anderes forderten, wie sich z. B. für Himmelfahrt und Pfingsten die Epistellectionen aus der Apostelgeschichte als unvermeidlich ergaben. Und damit hängt denn noch eine Eigenthümlichkeit dieses Lectionars zusammen, die nicht übersehen werden darf: es verzeichnet nur die epistolischen Lectionen, die aus den paulinischen Briefen entnommen

[1]) A. a. O. S. 127.

sind, aber giebt darum auch nur diejenigen gottesdienstlichen Tage an, welche epistolische Lectionen aus den paulinischen Briefen hatten, und übergeht die anderen, welche andere epistolische Lectionen hatten, z. B. Himmelfahrt und Pfingsten. Es giebt mithin das Kirchenjahr nicht vollständig an, und man darf daraus daß es einen oder den anderen gottesdienstlichen Tag nicht nennt, nicht schließen, daß derselbe damals nicht existirt hätte, sondern zunächst nur daß er keine epistolische Lection hatte.

Alle anderen Lectionarien römischer Art gehören erst der folgenden Periode an, mit Ausnahme eines einzigen, mit dem es eine ähnliche Bewandniß hat, wie laut Obigem mit dem Muratorischen Gregorianum. Wir haben oben S. 15 ff. gesehen, wie Hieronymus einen Comes verfertigte, und wie derselbe später Angesichts der erweiterten Bedürfnisse des Kirchenjahrs überarbeitet und vervollständigt wurde. Unter diesen späteren Bearbeitungen des Comes befindet sich auch eine von Baluze aus einem der Kirche zu Beauvais gehörigen Codex im Anhange der von ihm herausgegebenen Kapitularien der fränkischen Könige edirte, und darnach in der Ausgabe der Werke des Hieronymus von Vallarsi[1]), so wie auch bei Ranke[2]) abgedruckte, welche den Titel führt: In Christi nomine anni circuli liber comitis incipit, auctus a Theotincho indigno presbytero, rogatu viri venerabilis Hechiardi comitis Ambianensis. Von dem Editor Theotinchus und seinem Auftraggeber Hechiard wissen wir Nichts. Baluze setzt das Lectionar in's 9te Jahrhundert; und so wie es vorliegt, in seinem ganzen Umfange, wird es älter gewiß nicht sein können, denn es enthält, von vielem Anderen abgesehen, bereits Pericopen für jeden einzelnen Tag im Jahr. Aber dies sind nun eben die Zusätze, um welche Theotinchus den Comes vermehrt (auctus) hat. Und wir sind in der glücklichen Lage, die Zusätze des Theotinchus von dem von ihm zum Grunde gelegten

[1]) Tom. XI. A. p. 605.
[2]) A. a. O. Anhang LXXXIII.

Kern des Comes sondern zu können. Zuvörderst fährt Theotinchus nach jenen Titelworten fort: ita tamen (nemlich auctus), ut sancta evangelistarum dicta nec non et apostolorum ac prophetarum immota atque inconcussa servarentur, et diebus quibus deerant propriae sanctae lectiones adhiberentur, sicut a sanctis patribus sunt coadunata. Also, nur für die Tage, die noch keine Lectionen hatten, suchte er solche nach dem Beispiel der Väter aus, aber den alten ihm vorliegenden Comes und dessen Tage und deren Lectionen ließ er dabei unverändert bestehen, nahm ihn in seine erweiterte Arbeit vollständig auf. Nun verfuhr er bei der Versorgung der vor ihm noch nicht mit Lectionen versehenen Tage, wie eine nähere Anschauung seines Lectionars zeigt, so, daß er an diesen Tagen die ganzen Bücher der Schrift fortlaufend lesen ließ. Wo also diese fortlaufende Lesung durch andere Schriftstellen unterbrochen wird, da tritt der alte Comes mit seinen Tagen und deren Lectionen dazwischen. So können wir also schon hieran die Bestandtheile des alten Comes herauserkennen. Ja, er selbst ist uns dabei noch weiter zu Hülfe gekommen: er bezeichnet die von ihm eingeschobenen Tage und Lectionen mit fortlaufenden Kapitelnummern, und überschlägt dabei die in dem alten Comes enthaltenen Tage und Lectionen, läßt dieselben ohne Kapitelnummer. Also, was keine fortlaufende Kapitelnummer führt, das gehört dem älteren Comes an; was capitulirt ist, hat Theotinchus hinzugefügt. So läßt sich aus dem Lectionar des Theotinchus der Kern herausscheiden, den er bereits vorfand, und den wir daher als „Kern des Theotinchus" citiren werden. Sehen wir nur diesen Kern des Theotinchus näher an, so giebt er am Schlusse Lectionen auch für Messen bei casualen Gelegenheiten, und in diesem Schlußtheil finden sich allerdings Einzelheiten fränkischen Ursprungs: so z. B. finden sich Lectionen für die uns schon mehrmals begegnete Messe zur Ankunft des Sendgerichts. Dagegen in dem dem eigentlichen Kirchenjahr geltenden Theil findet sich, wenn wir etwa einige gallische Heiligentage und das abrechnen, daß die gallischen Rogationen

vor Himmelfahrt bereits darin vorkommen, Nichts was nicht der ächt römischen Entwickelung angehören könnte. Allerdings zeigt sich dabei sein Kirchenjahr etwas vorgeschrittener als das des eigentlichen Gregorianum bei Muratori: er sorgt bereits für die Epiphaniassonntage, für die Sonntage zwischen Pfingsten und Advent u. s. w. Wir werden also diesen Kern des Theotinchus etwas weiter herab als das Gregorianum bei Muratori datiren müssen, aber als Document für die Gestalt, welche das römische Kirchenjahr und Lectionar auf der äußersten Grenze zwischen unserer und der folgenden Periode gewonnen hatte, wird er uns dienen können. Wir haben hier denselben Fall, wie mit dem Sacramentar bei Muratori: wie der Editor des letzteren das Gregorianum, welches er vorfand, ergänzte und erweiterte, aber so daß er dabei dies Gregorianum sorglich von seinen Zusätzen schied und in seiner Selbstständigkeit conservirte, so hat auch Theotinchus den Comes, den er vorfand, nur so ergänzt, daß er ihn dabei intact ließ. Wir sehen daraus, wie gewissenhaft man Anfangs in der fränkischen Kirche mit den liturgischen Hülfsmitteln umging, welche man von Rom her empfing. Und weil so der Kern des Theotinchus ein bestimmtes äußeres Beweismittel seines Alters für sich hat, haben wir auch ihm vor anderen den Vorzug gegeben. Wir haben sonst noch einige Lectionarien (z. B. das Frontonianum), welche mit diesem Kern des Theotinchus auf selbstständige Art übereinstimmen, und welche ihm den Rang des Alters streitig machen; aber wir lassen uns den Uebergang aus dieser in die künftige Periode lieber durch den Kern des Theotinchus bezeichnen, und sparen jene anderen Lectionarien für die folgende Periode auf, weil der Kern des Theotinchus den bestimmten Nachweis seines Alters für sich hat. Noch müssen wir bemerken, daß der Kern des Theotinchus zwischen Michaelis und Advent eine Lücke hat.

Zu den Quellen dieser Zeit für Kirchenjahr und Schriftlesung gehören endlich auch die Horenlesungsverzeichnisse. Wir wissen lange, daß das Horeninstitut in den Klöstern sehr

gepflegt wurde. Benedict von Nursia nun gab in seiner Klosterregel (Kapp. 8—20) auch ganz bestimmte an das Kirchenjahr sich anschließende Bestimmungen über die gottesdienstlichen Uebungen, die täglichen Horen, und die dabei zu beobachtende Schriftlesung in den Klöstern. Diese Kapitel der Regel Benedicts (529) sind unsere erste derartige Quelle. Aber es fanden sich bald Andere, welche diese Bestimmungen Benedicts näher präcisirten: so entstanden die Horenlesungsverzeichnisse oder Breviarien. Das älteste ist von Gerbert[1]) aus einem Codex des Klosters zu St. Blasien herausgegeben, und auch bei Ranke[2]) abgedruckt. Es kennt erst eine Sexagesima, fängt das Kirchenjahr noch mit Ostern an, weiß die festlose Kirchenjahrshälfte noch nicht anders als tempus aestatis zu nennen, und kennt erst einen 14tägigen Advent. Hiernach wird es nicht jünger als das 7te Jahrhundert sein können. Wir werden es als „Breviarium St. Blasianum" citiren. Die zweite Stelle nehmen zwei von Gerbert[3]) aus St. Galler Handschriften edirte mit einander übereinstimmende Breviarien ein, deren Inhalt Ranke[4]) auszüglich gegeben hat. Sie stimmen mit dem Breviarium St. Blasianum, und werden mithin ebenfalls in das 7te Jahrhundert zu setzen sein. In dem einen derselben heißt es: Sic ordo est canonis decantandi in ecclesia Sancti Petri; es ist also ein ächt römisches Breviarium. Wir werden sie als die „St. Galler Breviarien" citiren. Daran schließt sich ein ebenfalls von Gerbert[5]) aus einem Codex des Klosters St. Blasien herausgegebenes, welches sein Kirchenjahr mit Weihnacht anhebt und also für etwas jünger als die vorigen zu achten ist. Wir wollen es das zweite „St. Blasianer Breviarium" nennen. Endlich hat Muratori nach Tommasi aus zwei vaticanischen Handschriften des 9ten Jahrhunderts ein Breviarium heraus-

[1]) A. a. O. II, 179.
[2]) A. a. O. S. 22.
[3]) A. a. O. II, 175. 181.
[4]) A. a. O. S. 24 ff.
[5]) Ebendas. S. 179.

gegeben[1]), welches nach seiner Einleitung die Vorschriften für die gottesdienstlichen Uebungen in den Klöstern so geben will, sicut in sancta ac romana ecclesia a sapientibus ac venerabilibus patribus traditum fuit, welches sich also selbst als römisch giebt. So alt wie die vorigen ist es nicht, denn es kennt eine Septuagesima und Purificationis. Aber es kennt auch noch keine liturgische Ausstattung der Sonntage zwischen Pfingsten und Advent. Vielmehr kommt sein Kirchenjahr vollständig mit dem des Gregorianum bei Muratori überein, und ist es demnach mit diesem in die Mitte des 8ten Jahrhunderts zu setzen. Es ist dies eine reichhaltige, für uns überaus wichtige Urkunde. Sie verbreitet sich über das ganze Kirchenjahr. Sie beschreibt genau, in welcher Weise und mit welchen Riten die einzelnen Feste begangen werden. Sie ist es auch, welche laut Obigem uns jene Beschreibung der Messe liefert, die uns den fehlenden ordo missae ersetzt. Wir werden sie als das „Muratorische Breviarium" citiren.

Nach dieser Revision der uns zu Gebote stehenden Documente können wir endlich die Darstellung der liturgischen Entwickelungen dieser Periode versuchen. Wir beginnen im Anschluß an das S. 40—64 Erzählte mit dem Kirchenjahr.

Das Breviarium St. Blasianum und die beiden St. Galler Breviarien sind die einzigen Quellen unserer Periode, welche noch den alten Anfang des Kirchenjahrs mit Ostern festhalten; alle anderen, mit Ausnahme des sich ganz nach dem bürgerlichen Jahr bewegenden Leonianum, heben das Kirchenjahr mit Weihnacht an. Aber alle ohne Ausnahme kennen auch schon irgendwie einen Advent. Freilich die meisten und unter ihnen selbst noch das Muratorische Gregorianum und der Kern des Theotinchus heben mit der Weihnachtsvigilie an, und geben, was zum Advent gehört, erst am Schlusse unter dem Monat December. Nur das capuanische Lectionar fängt damit an, daß es seine Lectionen für den

[1]) Opp. XIII. 3, 1 ff.

Advent giebt; und das Muratorische Breviarium hebt an: Primitus enim adventum domini cum omni officio divino a calendis decembris incipiunt celebrare. Wir folgen den letzteren und fangen mit dem Advent an.

Das Leonianum giebt noch keine eigentlichen Adventsmessen, aber in den Messen, welche es für den Winterquatember giebt, hebt es nicht allein mit Leo dem Großen den Erntedank hervor, sondern es knüpft auch den Hinblick auf und die Vorbereitung für das Weihnachtsfest daran, und giebt so dem Decemberquatember Adventsbedeutung; so läßt es z. B. beten: ut non solum terrena fertilitate laetemur, sed nativitatem Panis aeterni purificatis suscipiamus mentibus honorandam. Eben so begnügt das Breviarium St. Blasianum sich noch damit, die Mönche 14 Tage vor Weihnacht mit der täglichen Lesung des Jesaias, des rechten Adventspropheten, anfangen zu lassen. Aber das capuanische Lectionar giebt dann schon bestimmte Adventsepisteln, und von Gregor dem Großen haben wir schon Adventshomilien. Eine andere Frage ist nun aber, wie lange der Advent dauerte. Das capuanische Lectionar giebt 4 Adventsepisteln, aber es sagt nicht dabei, daß diese Episteln gerade für die 4 Sonntage vor Weihnacht gelten sollen; man kann es auch so verstehen, daß diese Episteln nach Auswahl für die Messen in der Adventszeit gelten sollen. Das Breviarium St. Blasianum, wie gesagt, sorgt nur für die 14 Tage vor Weihnacht. Aber von Gregor dem Großen haben wir schon Homilien auf den 2ten und 4ten Adventssonntag, und da die Evangelien, über welche diese Homilien gehalten worden, dieselben sind, welche unsere ältesten Lectionarien auf diese Tage ordnen, so dürfen wir wohl diese Homilien als auf diese Tage gehalten annehmen, und daraus schließen, daß zu Gregor's Zeit mindestens 4 Adventssonntage gehalten wurden. Bei dieser Zahl verbleibt es nun aber auch auf römischem Gebiete. Das Muratorische Breviarium läßt sogar den Advent mit dem 1ten December anheben, wonach, wenn diese Bestimmung streng und wörtlich eingehalten wurde, es in manchen Jahren

sogar nur 3 Adventssonntäge gab. Indessen das Muratorische Gregorianum setzt mit Bestimmtheit 4 Adventssonntage. Der Kern des Theotinchus hat gerade hier seine Lücke, nur die beiden Adventssonntage vor Weihnacht finden sich wieder in ihm. Doch treffen wir bei ihm eine Eigenthümlichkeit: er nennt den Weihnacht zunächst liegenden Sonntag den ersten Adventssonntag, und zählt so zurück. Wir finden diese, der unsrigen entgegengesetzte Zählung der Adventssonntage bei den Alten öfter. So Viel steht nach dem Allen fest, daß sich in der römischen Kirche der Advent aus dem Quatemberfasten des 10ten Monats herausgebildet hat, und daß hier die Zahl von 4 Adventssonntagen nie überschritten ist. Dies bildet nun aber einen Unterschied von der gallicanischen Kirche, welche, wie wir (II, 391) gesehen haben, ihr Adventsfasten mit dem Martinstage (11 Novbr.) anfing, und so unter Abzählung der fastenfreien Tage eine Adventsquadragesima von 36 Tagen zu Stande brachte. Als daher die römischen Ordnungen nach der gallischen Kirche kamen, gab es dort ein Schwanken zwischen dem längeren gallischen und dem kürzeren römischen Advent, welches zu einem uns schon im Gelasianum entgegen tretenden Compromiß führte: das Gelasianum nemlich giebt 5 Adventsmessen. Nach gallischem Kirchenjahr hätte es 6, nach römischem nur 4 Adventssonntagsmessen bedurft; das Gelasianum aber und nachher mehrere römisch-fränkische Urkunden zählen vermittelnd 5 Adventssonntage.

Aber unsere Urkunden geben nun auch bereits nicht bloß Messen sondern auch schon Lectionen für den Advent. Das capuanische Lectionar giebt (aber, wie gesagt, ohne Bestimmung derselben für bestimmte Sonntage) vier im Advent zu gebrauchende Episteln: Röm. 7, 14 ff. Röm. 11, 29 ff. Gal. 3, 15 ff. 1 Theff. 5, 12 ff. Alle diese Lectionen dieses ältesten Lectionars kommen später für den Advent nicht wieder vor. Eben so wenig stimmen diese Lectionen mit den gallischen Adventslectionen (s. oben II, 417). Dagegen hat Gregor der Große am 2 Advent über Luc. 21, 25—32 und am 4 Advent über Joh. 1, 19—28 gepredigt, und diese Lectionen

haben sich erhalten. Denn der Kern des Theotinchus giebt wenigstens für den 4 Advent: Phil. 4, 3—7 und Joh. 1, 19—28. Wenn er für den 3 Advent 1 Cor. 4, 1—15 und Joh. 1, 19—28 giebt, so beruht wohl Beides auf einem Schreibfehler, denn für den 4ten Advent giebt er in Uebereinstimmung mit Allen das nemliche Evangelium, und statt der Epistel 1 Cor. 4, 1—15 kommt sonst immer 1 Cor. 4, 1—5 vor. Die übrigen Adventssonntage fehlen bei ihm wegen seiner Lücke.

Vergleichen wir dieses Resultat mit der Behandlung des Advents in der gallischen Kirche um die Mitte des 8ten Jahrhunderts (s. oben II, 416 f.) so ergiebt sich zuvörderst, daß die römische Kirche um die Mitte des 8ten Jahrhunderts bereits eine präcisere Ausbildung des Kirchenjahrs hatte als die gallische. Während nemlich die gallischen Meßbücher dieser Zeit nur Adventsmessen mit Adventslectionen zur Auswahl geben, weisen die römischen bereits den einzelnen Sonntagen bestimmte Messen und Lectionen zu. Eine ähnliche größere Fortgeschrittenheit auf römischer Seite werden wir durchweg bemerken. Sodann sind die römischen Adventslectionen, wenigstens so viele wir deren bisher kennen gelernt haben, andere als die gallischen.

Gleichwohl stimmt die römische Kirche mit der gallicanischen in der Auffassung der Bedeutung des Advents überein. Hier wie dort ist der Gegenstand des Advents der triplex adventus domini. Ich kann auch nicht Ranke zugeben, daß dem Advent, weil er diese Bedeutung habe, die einheitliche Bedeutung fehle. Man darf nur nicht den Advent fassen als Vorbereitung bloß auf die Weihnachtsfeier, sondern muß ihn als was er ist, als Einleitung des ganzen Kirchenjahrs und Zeit der Vorbereitung auf Alles, wovon das Kirchenjahr Kunde giebt, fassen. In dem Kirchenjahr nemlich, welches doch nichts Anderes ist als die Organisation der Predigt und Austheilung des göttlichen Wortes an die Gemeinde, kommt das Reich Gottes zu uns, dadurch daß das Wort, welches gepredigt wird, uns das Gekommensein des Reiches Gottes

in die Welt verkündigt, und zu dem Zwecke daß wir dadurch an das Kommen des Endereichs erinnert und für dasselbe bereitet werden. Der gekommene Herr und der wiederkommende werden durch das ganze Kirchenjahr gepredigt, damit Er zu uns komme. Mithin ist die dem Advent als der Einleitung des Kirchenjahrs unterliegende Idee die der Zukunft des Reiches Gottes, welche sich in der längst zuvor geweissagten Zukunft des Herrn ins Fleisch, dem Kommen desselben zu uns in seinem Wort und Geist, und seiner schließlichen Wiederkunft, also im triplex adventus Christi vollzieht. Von allen diesen drei Zukunftsweisen des Herrn muß also im Advent die Rede einleitungsweise sein, während nachher in dem darauf folgenden Kirchenjahr jede derselben ihren besonderen längeren Zeitabschnitt hat, nemlich die Zukunft des Herrn ins Fleisch von Weihnacht bis Pfingsten, das Kommen desselben zu der gegenwärtigen Gemeinde in den ersten drei Vierteln der Trinitatiszeit, und seine Wiederkunft in dem Schlusse der Trinitatiszeit. Daß aber der triplex adventus domini der Gedanke ist, aus welchem heraus die römische Kirche wie die gallische die Gottesdienste des Advents geordnet hat, zeigen uns nicht nur die oben verzeichneten Lectionen, sondern auch die Gebete der Messen, welche das Gregorianum und das Gelasianum für die Adventssonntage geben. Präcis und doch voll, wie alle diese alten Gebete, faßt ein Gebet des Gregorianum Alles zusammen: Excita, domine, corda nostra ad praeparandas unigeniti tui vias, ut per ejus adventum purificatis tibi mentibus servire mereamur; und ebenso ein Gebet des Gelasianum: — exaudi, ut qui de adventu unigeniti tui secundum carnem laetantur, in secundo cum venerit in majestate sua, praemium aeternae vitae percipiant.

Aber zu der römischen Adventsfeier gehört wesentlich das Fasten des 10ten Monats, der Winterquatember mit. Wir schalten daher hier ein, was über die Quatember überhaupt zu sagen ist.

Das Quatemberinstitut erhält sich in derselben Bedeutung und im Allgemeinen in derselben Weise der Begehung,

wie wir es oben S. 45 ff. kennen gelernt haben, durch diese ganze Periode hindurch. Alle unsere Quellen bis zum Kern des Theotinchus hin haben es. Auch verbindet sich mindestens in dieser Periode die Ordination der Priester mit den Quatembersonnabendvigilien ganz fest. Der römische Bischof Pelagius II schreibt zwischen 578 und 590 an einen Bischof Julianus, ein zum Bischof zu Ordinirender müsse vor Ostern nach Rom kommen, damit er in der Ostervigilie ordinirt werden könne; sei demselben dies nicht möglich, so müsse seine Ordination bis zu den Fasten des 4ten Monats ausgesetzt bleiben. Aehnliches schreibt derselbe Pelagius an einen Bischof Petrus[1]). Beda, der in seinem Gedichte de celebritate quatuor temporum die Quatember ausführlich bespricht, sagt in demselben, die Kirche ordinire zu keiner anderen Zeit, damit die Herzen der Ordinanden, durch die Fasten bereitet, das heilige Amt um so würdiger übernähmen[2]). Das Muratorische Breviarium sagt: In ipsa autem ordinatione sacerdotum praeter quatuor tempora anni nullatenus ordinatur. Daher läßt denn auch das Gelasianum unmittelbar auf die Gebete für den Frühlingsquatember die Ordinationsformulare folgen, indem es dazu vorbemerkt, die Ordinationen geschähen immer in den Vigilien der Sabbathe der Fasten des 1ten, 4ten, 7ten, 10ten Monats. Ja, schon das Leonianum giebt die Ordinationsformulare unmittelbar nach den Messen für den Winterquatember. Außerdem erfahren wir nun aber über die Feier der Quatember aus unseren Quellen Manches, was zur Ergänzung Dessen dient, was wir aus der vorigen Periode darüber wissen; und wir besprechen daher auch noch die einzelnen Quatember.

Von dem Frühlingsquatember erfahren wir zuerst aus dem Muratorischen Breviarium, wann er gefeiert wurde: er wurde immer in der ersten Woche des Monat März gehalten, gleichviel ob diese Woche mit der Woche nach Invocavit zu-

[1]) Gratian. decr. I. D. 63 c. 14. D. 76 c. 12.

[2]) Opp. ed. Giles I, 55.

sammen traf, oder in die zweite oder dritte Woche der Quadragesima fiel. So hat es auch das Gelasianum. Leo der Große ließ in dieser Woche auch noch am Montag fasten. Unsere jetzigen Quellen aber kennen es nur noch so, daß wie in den anderen Quatembern am Mittwoch und Freitag gefastet, und am Sonnabend Vigilie gehalten wurde. Diese Vigilie fand in Rom noch wie zu Leo's Zeit in der Peterskirche statt, wie noch der Kern des Theotinchus und das Gelasianum bezeugen. Beda erzählt uns in dem erwähnten Gedicht, in diesem wie in allen Quatembern würden am Mittwoch zwei alttestamentliche und eine evangelische, am Freitag Eine alttestamentliche und eine evangelische, und am Sonnabend in der Vigilie erst fünf alttestamentliche Lectionen, und dann nachdem der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen gesungen worden, noch eine epistolische und eine evangelische Lection gelesen. Die fünf alttestamentlichen Sabbathlectionen aber wurden in Rom nach alter Sitte sowohl in lateinischer als in griechischer Sprache gelesen; diese 2 × 5 alttestamentlichen Lectionen aber machten mit der epistolischen und der evangelischen Lection zusammen 12 Lectionen, und daher hießen diese Quatembersabbathe Sabbatha in duodecim lectiones. Die mystischen Spielereien, die Beda darin findet, interessiren uns nicht[1]. Uebrigens aber ist die Sache richtig. Schon der Kern des Theotinchus giebt für diesen Quatember folgende Lectionen: Für den Mittwoch: Exod. 24, 12—18 und Matth. 12, 38—50. Für den Freitag: Ezech. 18, 20—28 und Joh. 5, 1—15. Für die Sabbathvigilie: 5 Mos. 26, 15—19. 5 Mos. 11, 22—25. 2 Maccab. 1, 23—27 (?). Sirach 36, 1—10. Dan. (apocr.) 3, 49. Hymnus trium puerorum. 1 Theff. 5, 14—23. Matth. 17, 1—9. Es fällt hier auf, daß er für den Mittwoch nur Eine alttestamentliche Lection giebt. Aber es ist dies bloß eine Auslassung: für die anderen Quatembermittwoche hat auch er zwei alttestamentliche Lectionen. Auch schalten die anderen

[1] Siehe die Stellen Beda's bei Ranke a. a. O. S. 273.

alten Lectionarien nach der Lection Exod. 24, 12—18 die Lection 1 Kön. 19, 3 ein. Ueberhaupt geben die anderen alten Lectionarien für diesen Quatember ganz dieselben Lectionen. Das Mittwochsevangelium Matth. 12, 38—50 so wie das Sabbathevangelium Matth. 17, 1—9 sind auch dadurch bezeugt, daß Beda, wie wir sahen, in der Quadragesima über dieselben gepredigt hat. Zwischen den Lectionen der Vigilie wurden Gebete gesprochen: das Gregorianum giebt 7, das Gelasianum 6 Gebete deprecativen Inhalts für diesen Quatembersabbath. Außerdem geben sie für ihn eine Fastenmesse. Hiernach können wir uns die Quatemberfeier veranschaulichen: Am Mittwoch und Freitag wurde gefastet, und Messe mit den angeführten Lectionen gehalten. Am Sonnabend fand in der Peterskirche Vigilie statt; zu derselben wurden die genannten 12 Lectionen mit untermischten Gebeten gelesen, Messe gehalten, und darnach die Ordinationen so vorgenommen, daß es in den Sonntag hinübergriff.

Uns tritt aber hier noch eine Erscheinung entgegen, die sämmtliche Quatember angeht: Das Muratorische Gregorianum nemlich überschreibt den auf den Frühlingsquatember folgenden Sonntag: Die dominica vacat. Und so thut es bei allen, auch bei den auf die anderen Quatember folgenden Sonntagen. Dasselbe thun auch manche der ältesten Lectionarien [1]). Es fragt sich nun, wie wir dies Vacat zu verstehen haben? Schon dem Verfasser des Micrologus, einer liturgischen Schrift aus dem Anfang des 11ten Jahrhunderts, hat sich diese Frage gestellt, und er sagt darüber: die auf die 4 Quatember folgenden Sonntage würden im Gregorianischen Sacramentar als vacantes überschrieben, weil es für sie keine eignen Messen gäbe, sondern nach römischer Sitte an ihnen die Messe wie am vorhergehenden Quatembermittwoch gehalten würde; diese Sonntage hätten aber darum keine eignen Messen, weil die Ordination der Priester (mit welcher ja auch eine Messe sich verband) in der vorhergehenden

[1]) Siehe Ranke a. a. O. S. 170. 281.

Vigilie so spät geschähe, daß sie mehr auf den Sonntag als auf den Sonnabend zu fallen schien [*]). Letzteres ist nun richtig, nach dem was wir oben von Leo dem Großen über die Ordination in den Vigilien gehört haben. Gleichwohl ist diese Ansicht des Micrologus Nichts als eine unrichtige Vermuthung, die er sich aus dem räthselhaften vacat zurecht machte. Denn erstens ist sie mit einem inneren Widerspruch behaftet: wenn die Ordinationsmesse für die Messe dieser Sonntage galt, so brauchte es für sie auch der Mittwochsmesse nicht; und wiederum las man an diesen Sonntagen die Messe wie am Mittwoch, so ist nicht abzusehen, warum man ihnen nicht auch eigne Messen gab. Zweitens widerstreitet der vorliegende Thatbestand dieser Annahme: das Muratorische Sacramentar schreibt zwar „vacat" über diese Sonntage, giebt aber nichtsdestoweniger eigne Messen für sie alle; und der Kern des Theotinchus giebt auch besondere Lectionen für sie. Nur bei dem sogenannten Frontonianischen Lectionar findet sich Etwas, das sich für die Meinung des Micrologus anführen ließe: dasselbe giebt für den 2ten Sonntag der Fasten, indem es ihn mit vacat intitulirt, keine Lectionen. Indessen, diese Einzelheit kann gegen alle jene anderen Urkunden Nichts beweisen, sondern da Sacramentare und Lectionarien diese Sonntage als vacantes bezeichnen und doch für sie Messen und Lectionen ordnen, so muß das vacat etwas Anderes bedeuten, als daß diese Sonntage außer der Ordinationsmesse keine Messe gehabt hätten, muß Etwas bedeuten, was Bestand und Geltung haben konnte, während daneben diese Sonntage eigne Meßämter hatten. Denn gesetzt, diese Sonntage hätten ursprünglich keine eignen Messen gehabt und deßhalb in den ursprünglichen Sacramentarien die Ueberschrift „vacat" geführt, so würde man, als man später diesen Sonntagen Meßämter gab und diese Messen in die Sacramentarien einschob, auch das „vacat" weggelassen haben. Anderer Seits ist nun aber auch gewiß, daß die Quatember auf die

---

[*]) Cap. 29.

ihnen zunächst liegenden Sonntage gewirkt haben. Dies tritt bei dem Frühlings- und Winterquatember darum weniger heraus, weil da die zunächstliegenden Sonntage schon anderweite Bestimmtheit als Quadragesimal- und Adventssonntage und somit auch als Fastensonntage ohnehin eine den Quatembern verwandte Bedeutung hatten. Mehr schon tritt es bei dem Sommerquatember heraus, denn bei demselben kann sich, da er in die Pfingstwoche fällt, zwar der vorhergehende (Pfingst-) Sonntag nicht nach dem Quatember richten, wohl aber der nachfolgende, dem denn auch die alten Sacramentarien und Lectionarien stets Meßgebete und Lectionen geben, wie sie sich für einen Fastensonntag schicken. Vollends aber erscheinen bei dem Herbstquatember die beiden Sonntage vor und nach demselben durch den Quatember bestimmt: so z. B. ordnet das Muratorische Gregorianum, obgleich es sonst für die Sonntage zwischen Pfingstoctave und Advent noch gar nicht sorgt, für die Sonntage vor und nach dem Herbstquatember besondere Messen mit Fastengebeten; und der Kern des Theotinchus, der sonst die Sonntage dieser Jahreszeit anders zählt, ordnet für diese den Herbstquatember einschließende Sonntage, die er dominicae mensis septimi nennt, bestimmte, auf die Fasten bezügliche Lectionen. So wird also auch das „vacat“ dieser Sonntage nach den Quatembern allerdings durch die Quatember motivirt sein. Und da es nun in dem vom Micrologus eingeschlagenen Wege nicht geht, so hat Ranke[1] eine andere Erklärung versucht. Dies räthselhafte „vacat“ nemlich findet sich im Gregorianischen Sacramentar und in diversen alten Lectionarien nicht allein bei den Sonntagen nach den Quatembern sondern auch bei einigen anderen Tagen der Quadragesima, z. B. bei den Sonnabenden vor Invocavit und Palmarum, und zu diesen Tagen werden denn von den Urkunden noch weitere Anmerkungen gemacht, z. B. von einer Urkunde zu dem Sonnabend vor Palmarum: Dominus papa eleemosynam dat, und von einer

---

[1]) A. a. O. S. 73. 213.

anderen Urkunde zu demselben Tage: Sabbato datur fermentum in consistorio Lateranensi. Dies hat Ranke in Verbindung gesetzt mit der schon oben (S. 91) von uns besprochenen Aeußerung des Editors des Muratorischen Sacramentars, wonach Gregor der Große an manchen Tagen der Quadragesima, weil er sich an denselben mit Austheilung von Almosen beschäftigte, nicht Messe gehalten haben soll, weßhalb er auch in seinem Sacramentar diese Tage nicht mit besonderen Messen bedacht habe. So werde denn, schließt Ranke, ein Aehnliches auch an den ebenfalls mit vacat bezeichneten Sonntagen nach den Quatembern Statt gefunden haben; dies vacat sage also nicht, daß an diesen Tagen schlechthin keine Messe gehalten sei, sondern daß an diesen Tagen Gregor der Große, weil er mit Almosen beschäftigt gewesen, keine Messe gelesen und deßhalb in seinem Sacramentar keine besonderen Messen geordnet habe; dies vacat aber sei denn in den älteren Urkunden auch dann noch stehen geblieben, als man später diese Tage gleichfalls mit Messen versorgte. Wir können diese Frage erst unten, wo wir von der Feier der Quadragesima handeln, wieder aufnehmen. Nur so Viel läßt sich schon hier sagen, daß diese Erklärung nichts Ungedenkbares enthält. Es wäre danach der Verlauf dieser gewesen: Gregor pflegte an diesen Tagen der Quadragesima und an den Sonntagen nach den Quatembern nicht Messe zu lesen sondern Almosen zu vertheilen; deßhalb ordnete er auch in seinem Sacramentar für diese Tage keine besondere Messen sondern bezeichnete sie mit vacat; später ordnete man auch für diese Tage besondere Messen, doch wurden dann diese von anderen Priestern und nicht von den Päbsten selbst gelesen, indem auch die Nachfolger Gregors dessen Sitte, an diesen Tagen vom Meßofficium zu ruhen und Almosen zu vertheilen, beibehielten; und so kam es daß die späteren römischen Sacramentarien für diese Tage sowohl die Ueberschrift vacat als auch eigne Messen haben, indem das vacat nur bedeutet, daß an diesen Tagen der Pabst nicht selbst Messe

liest sondern, wie der Editor des Muratorischen Sacramentars sagt, a stationibus penitus vacat.

Auch ein vergleichender Rückblick bietet sich hier dar. Wir haben eben als eine characteristische Eigenthümlichkeit der Quatemberfeier die 12fache Lection in den Quatembervigilien erkannt. Diese Häufung von Lectionen aber, und sogar auch die 12fache Lection haben wir bereits (II, 394. 400. 418. 430.) in der gallischen Kirche als an den Vigilien der Feste Weihnacht, Epiphanias, Ostern gefunden. Eine genaue Vergleichung zwischen den Vigilienlectionen der gallischen und denen der römischen Kirche läßt sich darum nicht anstellen, weil unsere Quellen uns das Verfahren der gallischen Kirche bei diesen Lectionen nicht erkennen lassen. Ganz kann das gallische Verfahren nicht mit dem römischen übereingestimmt haben, denn z. B. erfahren wir nichts davon, daß die gallische Kirche gleich der römischen hätte die Lectionen in römischer und griechischer Sprache lesen lassen, und auch nicht davon daß es auch in der gallischen Kirche gerade fünf alttestamentliche, eine epistolische und eine evangelische Lection hätten sein müssen. Gleichwohl dient uns diese Vergleichung, um uns die Entstehung der 12fachen Lectionen in den Quatembervigilien zu erklären, wenn wir folgende Daten zusammenstellen: Nach den apostolischen Constitutionen und allen ältesten Quellen bestand die Feier der Ostervigilie darin, daß man in gehäufter Schriftlesung und Gebet die Nacht durchwachte; diese gehäufte Schriftlesung aber ward von der Ostervigilie wie in der gallischen Kirche auf andere Festvigilien, so in der römischen auch auf die Quatembervigilien übertragen, denn die Quatember waren überhaupt nur Nachbildungen der großen Woche (s. oben S. 49); dabei aber regulirte man nun auch diese Lectionen liturgisch, und zwar in der gallischen Kirche Anfangs (II, 394. 400.) nicht gerade auf zwölf; bis sich später in der gallischen (II, 418. 430.) und in der römischen Kirche die Zwölfzahl der Vigilienlectionen feststellte.

Kehren wir nun noch einmal zu unserem römischen Früh-

lingsquatember zurück, so hat Beda[1]) entschieden Unrecht, wenn er auszuführen versucht, daß die oben verzeichneten Lectionen desselben mit Rücksicht auf die mit dem Quatember sich verbindende Ordination so gewählt seien. Wäre dies der Fall, so müßte es auch in den Messen und in den zu den 12 Vigilienlectionen zu sprechenden Gebeten, welche das Gregorianum und das Gelasianum für diesen Quatember ordnen, hervortreten. Das ist aber absolut nicht der Fall: diese Gebete und Messen enthalten auch nicht einmal eine Anspielung auf die Ordination, sind vielmehr Fastenmessen und Fastengebete, nur mit bestimmter Beziehung auf die Quadragesimalfasten, welchen dieser Quatember sich anschloß. Dasselbe gilt aber auch von den sämmtlichen Lectionen; man braucht, um sofort ihre Fastenbedeutung zu erkennen, sich nur ihren Inhalt zu vergegenwärtigen: des Moses, und des Elias 40tägiges Fasten, Jonas und die Niniviten, daß Gott nicht am Tode sondern an der Bekehrung des Gottlosen Gefallen hat, „Sündige hinfort nicht mehr", daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre, Gottes Volk soll heilig sein, Segen der Erfüllung aller Gottesgebote, das Bußgebetsopfer des Nehemias, Fürgebet für das Volk Gottes, die drei Männer im Feuerofen der Läuterung — da liegt allenthalben die Beziehung auf die Fastenzeit auf der Hand. Wie aber die Geschichte von der Verklärung Christi zu den Quadragesimalfasten in Beziehung gesetzt ward, haben wir schon oben (S. 18) gesehen. Den Gesang der drei Männer im Feuerofen endlich sang die spanische Kirche (II, 295 f. 310.) als Lobgesang in allen Messen; in der römischen Kirche aber ward derselbe nicht bloß im Frühlings- sondern stehend in allen Quatembern gesungen, denn gegenüber der Herrlichkeit und Güte Gottes hat der Mensch sich desto tiefer in Buße zu beugen.

Den Sommerquatember motiviren unsere Quellen eben so wie die der vorigen Periode. Auf tiefsinnige Weise verknüpft ein Gebet des Leonianum dies Fasten mit Pfingsten:

---

[1]) Siehe die Stellen bei Ranke a. a. O. S. 273.

wie nach der Schöpfung, sagt es, die Eßlust den Anfang der Sünden machte, so muß nach der Wiedergeburt die Enthaltsamkeit den Anfang aller Tugenden machen. Das Gelasianum giebt in einem seiner Meßgebete auf den Freitag dieses Quatembers demselben auch die Beziehung eines Bettags für das Gedeihen der Feldfrüchte: ut nobis, domine, terrenarum frugum tribuas ubertatem; fac mentes nostras coelesti fertilitate foecundas. Alle unsere Quellen legen noch diesen Quatember fest in die Pfingstwoche, so daß er in dieser Woche gehalten wird, auch wenn dieselbe nicht die zweite Woche des 4ten Monats ist. So ist es auch alte Sitte. Indessen änderte sich das am Ende dieser Periode. Der Kern des Theotinchus bringt, was für den Sommerquatember gehört, erst nach dem 5ten Sonntage nach Pfingsten, während er für alle Tage der Pfingstwoche besondere, nicht auf den Quatember bezügliche Lectionen giebt; und zeigt damit an, daß der Quatember nach ihm nicht unter allen Umständen in der Pfingstwoche sondern, wenn diese Woche zu früh fällt, in einer späteren gefeiert werden soll. In welcher Woche des Monats Juni dann aber der Sommerquatember gefeiert werden solle, ob in der ersten oder in der zweiten, ergiebt sich uns aus unseren Quellen dieser Periode noch nicht. Das Leonianum giebt nur zwei Messen für diesen Quatember, ohne zu bestimmen, für welche Tage desselben sie gelten sollen. Das Gregorianum giebt Messen für den Mittwoch und Freitag, für die Vigilie des Sonnabends aber 6 Gebete deprecativen Inhalts zu den 12 Lectionen, von welchen Gebeten das letzte ausdrücklich auf den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen sich zurückbezieht (qui tribus pueris mitigasti flammas ignium, concede propitius, ut nos famulos tuos non exurat flamma vitiorum), und eine Messe mit fastenmäßigen Gebeten. Ganz eben so thut das Gelasianum. An Lectionen giebt der Kern des Theotinchus für den Mittwoch Weish. 1, 1—7. Jes. 44, 1—3. Luc. 9, 12—17; für den Freitag: Joel 2, 23—27. Luc. 15, 1—10 und für die Sabbathvigilie: Joel 3, 1—5. 3 Mos. 23, 10—21.

5 Mos. 26, 1—11. 3 Mos. 26, 3—12. Dan. (apocr.) 3, 49 ff. Hymnus trium puerorum. Röm. 5, 1—5. Matth. 20, 29—34. Diese Lectionen sind dem Sommerquatember auch späterhin meistens geblieben. Der Inhalt dieser Lectionen (der heilige Geist kommt nicht in Gottlose, Verheißung des heiligen Geistes an Gottes Volk, Speisungsgeschichte, Frühregen und Spatregen soll eine gute Ernte bringen, es wird Freude sein über einen Sünder der Buße thut, Verheißung des heiligen Geistes, Anordnung des Opfers der Erstlingsgarbe, und der Erstlinge von Früchten, Verheißung einer guten Ernte an die Rechtschaffenen, die vom heiligen Geiste gewirkten Tugenden, „o du Sohn Davids, erbarme dich meiner") zeigt sich als für ein Pfingstfasten beschriebener Art wohl berechnet. Die Speisungsgeschichten werden von der alten Kirche regelmäßig in den Fastenzeiten verwendet: sie sollen den Fastenden sagen, daß der Mensch nicht von Erdenbrod sondern von demjenigen Brode lebt, welches der Herr darreicht. So werden diese Evangelien von den damaligen Homileten regelmäßig angewendet. Beda erwähnt außerdem in seiner auf Sonntag Exaudi überschriebenen Homilie, in welcher er die Bedeutung der Pentecoste entwickelt, daß man in den Gottesdiensten dieser Pfingstfasten ausnahmsweise stehend bete und das Hallelujah singe; das geschehe aus Freuden über die Menge der neuen Glieder, welche am Ostern und Pfingsten vorher durch die Taufe zu der Gemeinde hinzugethan seien. Wegen der Behandlung des Sonntags nach diesem Quatember schwanken unsere Quellen. Unter denen, welche den Quatember fest in die Pfingstwoche legen und also zum Sonntage nach dem Quatember immer den Sonntag nach Pfingsten haben, ordnet das Gregorianum für diesen Sonntag eine Messe mit fastenmäßigen Gebeten, und überschreibt ihn mit Dominica vacat; das Gelasianum aber giebt für ihn eine Messe, welche auf das Fasten gar nicht Bezug nimmt, vielmehr entschieden das Gespräch mit dem Nicodemus als Lection voraussetzt; während das Muratorische Breviarium diesen Sonntag rein als Pfingstoctave behandelt, und ver-

ordnet, daß an ihm das Meßamt gerade wie am Pfingstsonntage gehalten werden soll. Der Kern des Theotinchus endlich, der den Quatember je nach der Lage des Pfingstfestes in eine frühere oder spätere Woche fallen läßt, giebt für den Sonntag nach dem Sommerquatember (nach seiner Anordnung der 5te Sonntag nach Pfingsten) die Lectionen Röm. 8, 18—23 und Luc. 6, 36—42, und behandelt dagegen den Sonntag nach Pfingsten rein als Pfingstoctave, indem er als Lectionen für denselben Offenb. 4, 1—9 und Joh. 3, 1—15 giebt.

Der Herbstquatember soll nach dem Muratorischen Breviarium immer in der 3ten Woche des September gehalten werden. Die Gebete für ihn sind meist Fasten- und Bußgebete ganz allgemeinen Inhalts; nur das Leonianum nimmt ein paar Mal auf die irdischen Güter Bezug, und das Gelasianum gedenkt ein paar Mal bestimmter der schon eingeärnteten und der noch einzuärntenden Früchte, wenn es sagt: qui de his terrae fructibus tua sacramenta constare voluisti, und: ut dum ingrati de perceptis existimus, efficiamur perficiendis fructibus gratiores. Das Leonianum giebt in seiner Neigung, die Messen zu häufen, acht Messen für diesen Quatember, doch ohne diese Messen an bestimmte Tage zu weisen. Das Gelasianum giebt für Mittwoch und Freitag Messen fastenmäßigen Inhalts, für die Sonnabendsvigilie aber 6 Gebete zu den 12 Lectionen, wovon das letzte auf den Hymnus trium puerorum bezüglich ist, und eine Vigilienmesse. Eben so das Gregorianum, doch so daß es zugleich für den Sonntag vor und für den Sonntag nach dem Quatember (welchen letzteren es wieder mit der Anmerkung vacat versieht) Fastenmessen giebt. Auch der Kern des Theotinchus nimmt auf die beiden einschließenden Sonntage, die er dominicae septimi mensis nennt, Rücksicht, und giebt folgende Lectionen, für den Sonntag vor dem Quatember: 1 Cor. 1, 4—8. Matth. 22, 23—33; für den Mittwoch: Am. 9, 13—15. (die zweite alttestamentliche Lection fehlt) und Marc. 9, 17—29; für den Freitag: Hos. 14, 2—10. Luc. 5, 17—26;

für die Vigilie: 3 Mos. 23, 27—32. 3 Mos. 23, 31—43. Mich. 7, 14—20. Zachar. 8, 14—19. 2 Mos. 32, 11—14? Hebr. 9, 2—12. Luc. 13, 10—17 und für den Sonntag nach dem Quatember Ephes. 4, 23—28. Matth. 9, 1—8. Der Hymnus trium puerorum ist nicht besonders angemerkt; wir wissen aber aus den Sacramentarien, daß er am Schlusse der a. t. Lectionen in der Vigilie gesungen ist. Wahrscheinlich sind die beiden Lectionen aus 3 Mose als Eine gelesen worden. Die nemlichen Lectionen für die eigentlichen Quatembertage finden sich meist auch in den späteren Lectionarien, welche zugleich als zweite Mittwochslection Nehem. 8, 1—10 haben. Die Beziehung des Evangelium des Sonntags vor dem Quatember auf den letzteren ist nicht deutlich. Uebrigens haben die späteren Lectionarien auch für die Sonntage vor und nach dem Quatember andere Lectionen. Der Inhalt der übrigen Lectionen (Fruchtbarkeit der Erde ist Gottes Segen, Esra läßt im 7ten Monat dem Volke das Gesetz lesen, diese Art fährt nicht aus als durch Fasten und Beten, Bekehrung soll mit guter Ernte gelohnt werden, „deine Sünden sind dir vergeben", Einsetzung des Versöhntags und seines Fastens, Einsetzung des Laubhüttenfestes, Gott vergiebt Sünde, die Fasten des 4ten, 5ten, 7ten und 10ten Monats sollen dem Volke Gottes zu Freudenfesten werden, Versöhnlichkeit Gottes, neutestamentliche Erfüllung des Versöhntages, der Herr löst eine Kranke von ihrem Uebel, Forderung der Erneuerung, der Herr hat Macht Sünden zu vergeben) erklärt sich völlig, wenn man hinzunimmt, daß dies Fasten des 7ten Monats zugleich eine Nebenbeziehung auf die vorseiende Ernte hatte, und daß es auf den a. t. siebenten Monat basirt wurde. Die Feier des Herbstquatembers blieb mithin so, wie wir sie in der vorigen Periode gefunden haben.

Der Winterquatember hat, wie wir schon aus der vorigen Periode wissen, einer Seits die Nebenbedeutung einer Erntedankfeier, und dient anderer Seits dem Advent, der Vorbereitung auf Weihnacht. Die Gebete unserer Sacramentarien verknüpfen die beiden letzteren Bedeutungen in der

Weise, daß sie von dem Gott, der uns das tägliche Brod giebt, hinweisen auf den Gott, der uns seinen Sohn zum Brod des Lebens giebt. Das Leonianum nimmt in seinen Meßgebeten auch darauf Bezug, daß das alte Jahr zu Ende geht und das neue anhebt. Nach dem Muratorischen Breviarium soll dieser Quatember Eine Woche vor Weihnacht gehalten werden, und zwar so daß, auch wenn der 24te December auf einen Sonnabend fällt, der Quatember in der voraufgehenden Woche zu begehen ist, weil sonst Quatembervigilie und Weihnachtsvigilie zusammenfallen würden. Dieser Quatember fällt mithin immer in die Woche vor dem 4ten Adventssonntag. Das Leonianum giebt 11 Messen für diesen Quatember, ohne dieselben bestimmten Tagen zuzuweisen. Das Gelasianum — dessen Gebete sich übrigens dadurch unterscheiden, daß sie meistens allgemeine Fastengebete sind — giebt Messen für Mittwoch und Freitag, 6 Gebete zu den 12 Lectionen der Sabbathsvigilie, deren letztes auf den Hymnus trium puerorum Bezug nimmt, und eine Vigilienmesse. Eben so thut das Gregorianum, und bezeichnet dann den auf den Quatember folgenden vierten Adventssonntag nicht als solchen sondern mit einem die dominico vacat, giebt aber für ihn eine gewöhnliche Adventsmesse. Der Kern des Theotinchus giebt als die Lectionen dieses Quatembers für den Mittwoch: Jes. 2, 1—5. Jes. 7, 10—15. Luc. 1, 26—38; für den Freitag: Jes. 11, 1—5. Luc. 1, 39—47; für die Sabbathvigilie: Jes. 19, 20—22. Jes. 35, 1—7. Jes. 40, 9—11. Jes. 45, 1—8. Dan. (apocr.) 3 Coloss. 2, 1—8. Luc. 3, 1—6. Auch die späteren Lectionarien haben unverändert diese Lectionen. Der Inhalt dieser Lectionen („Seid in Christo reichlich dankbar“, bekannte messianische Weissagungen, die Verkündigung Mariä, die Begegnung der Maria und der Elisabeth und das erste Zeugniß des Täufers, das erste öffentliche Zeugniß) führt sich mit Leichtigkeit auf die angegebenen Bedeutungen dieses Quatembers zurück.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen noch die drei evangelischen Lectionen dieses Quatembers, welche uns über-

dem (s. oben S. 98) auch von Beda bezeugt sind. Es sind nemlich die beiden ersteren die evangelischen Pericopen der Feste Annunciationis und Visitationis. Visitationis nun kann uns hier nicht interessiren, da es erst in dem späteren Mittelalter entstanden ist. Wohl aber entsteht die Frage, wie die dem Mittwoch des Winterquatembers durch diese Pericope gegebene Bedeutung sich zu dem Feste Annunciationis und seiner Feier am 25ten März verhalte? Wir haben bisher noch aus keiner Kirche, auch nicht aus der gallischen her von einem Feste Annunciationis gehört, mit alleiniger Ausnahme der spanischen Kirche. Aber was wir von daher (s. oben II, 274 f.) über die Feier dieses Festes gehört haben, das läßt uns die aufgeworfene Frage nur noch wichtiger erscheinen. Da hörten wir nemlich, daß eine Synode im J. 659 ein Fest Annunciationis einrichten wollte, aber dasselbe nicht auf den Tag, da das Festfactum geschehen war, legte, weil dieser Tag in die Quadragesima fiel, sondern nach dem Vorgange anderer entlegener Länder auf acht Tage vor Weihnacht. Nach dem, was wir nun wissen, sind diese Gegenden, auf deren Vorgang die spanische Synode Bezug nimmt, keine anderen als die römische und überhaupt die, in welchen die römischen Quatember gehalten wurden, und der Vorgang, auf welchen sie Bezug nimmt, ist kein anderer als unser Winterquatember mit seiner Lection Luc. 1, 26—38. Also hat erstens dieser Quatember schon in der Mitte des 7ten Jahrhunderts diese Lection gehabt; er muß dieselbe, da Leo der Große laut Obigem noch von keiner Adventsbedeutung dieses Quatembers weiß, zwischen 450 und 650 erhalten haben. Zweitens hat diese Lection diesem Quatember wirklich die Bedeutung eines Gedenktages an die conceptio Christi gegeben. Nicht allein daß die spanische Synode diese Bedeutung in demselben findet, sondern auch die römischen Quellen reden so: Das Muratorische Breviarium hebt seine Beschreibung, wie der Winterquatember in den Klöstern zu begehen sei, mit den Worten an: una hebdomada ante natale domini d e c o n c e p t i o n e s a n c t a e M a r i a e incipiunt canere; und das

Gelasianum läßt in den Gebeten seiner Messe für den Mittwoch dieses Quatembers die Mater virgo anrufen. Wann, und wo, und wie ist nun neben diesem Quatembertage mit der Bedeutung von Annunciationis das eigentliche, auf den 25ten März gefeierte festum annunciationis entstanden? Man möchte glauben, daß dies da, wo dieser Quatember üblich war, also in Rom, nicht hätte geschehen können. Und wirklich kennt das Muratorische Breviarium, das dem Quatember die Bedeutung von Annunciationis giebt, ein anderes festum annunciationis nicht. Gleichwohl werden wir genöthigt, den Ursprung des festum annunciationis am 25ten März wenigstens für das Abendland in Rom zu suchen. Die fränkische Kirche kannte, wie wir sahen, noch um 750 kein Fest Annunciationis. Die spanische Kirche feierte ein solches seit 659, aber nach dem Vorgange des römischen Winterquatember im Advent. Dagegen hören wir von einem solchen zuerst in einer Notiz aus dem Leben des Pabstes Sergius (680), nach welcher derselbe Processionen für die Tage Annunciationis, Nativitatis, Dormitionis und Purificationis anordnete [1]). Und wenn auch alle anderen römischen Quellen unserer Periode noch von dem Feste Annunciationis am 25ten März schweigen, selbst das Muratorische Breviarium, so kennen doch das Gregorianum, das Gelasianum, und der Kern des Theotinchus dasselbe bereits. Es ist dies auch nicht auf fränkische Einflüsse zu schieben, da die fränkischen Meßbücher und Lectionarien bis 750 hin es noch nicht haben. Und es ist namentlich auch zu beachten, daß das Gelasianum, welches am Mittwoch des Winterquatembers die Mater virgo anrufen läßt und also an diesem Tage die Lection Luc. 1, 26—38 gehabt hat, sowie der Kern des Theotinchus, welcher diese Lection dem genannten Quatembertage ausdrücklich giebt, daneben das festum annunciationis am 25ten März mit derselben Lection haben. Nun aber würde jene Synode zu Toledo v. J. 659, welche den römischen Quatember mit der

---

[1]) Bei Ranke a. a. O. S. 48.

mehrerwähnten Lection annahm, sich nicht bedacht haben, das eigentliche festum annunciationis am 25ten März anzunehmen, wenn schon damals die römische Kirche es so gehabt hätte. Mithin müssen wir schließen, daß man in Rom nach Leo dem Großen aber vor 659 dem Winterquatember die Lection Luc. 1, 26--38 und damit die Bedeutung eines Gedenktags an die conceptio domini zueignete, daß man aber ebendaselbst nachher, und zwar zwischen 659 und 680, daneben ein eignes festum annunciationis am 25ten März einrichtete.

Kehren wir hiernach in den Verlauf des Kirchenjahrs zurück, so treffen wir nach dem Advent die Weihnachtsvigilie. Hinsichtlich der Begehung derselben zeigt sich eine Verschiedenheit. Das Muratorische Breviarium sagt: an diesem Tage finde, wenn er nicht auf einen Sonntag falle, ein allgemeines Fasten statt; außerdem aber würden an ihm drei Messen gehalten, eine Vormittags 9 Uhr, eine zweite Nachmittags 3 Uhr ohne Hallelujah und Gloria in excelsis wie an allen Fasttagen, und Nachts, wo (zur eigentlichen Vigilie) auch 9 Psalmen mit Antiphonen gesungen, oder 9 Vorlesungen von Homilien Augustin's, Leo's, Gregor's, mit Responsorien gehalten würden; in der Vigilie werde auch der heiligen Eugenia gedacht, deren Tag der 24te December war. Dem entspricht nun genau nur das Gelasianum, welches 3 Vigilienmessen giebt, eine mane prima, die zweite ad nonam, die dritte in nocte. Dagegen geben nicht allein das Leonianum sondern auch das Gregorianum für den Tag der Vigilie nur eine ad nonam (Nachmittags 3 Uhr) zu lesende Messe. Dem schließt sich auch der Kern des Theotinchus an: er giebt ad nonam der Vigilie die Stellen Röm. 1, 1—6, Jes. 62, 1—4 und Matth. 1, 18—21. Man möchte annehmen, daß die Weise, an der Weihnachtsvigilie 3 Messen zu halten, eine auf die Klöster beschränkte Einrichtung sei, nachgebildet der dreifachen Messe, die, wie wir gleich sehen werden, am ersten Weihnachtstage gehalten wurde. Die Lectionen des Theotinchus, deren Bedeutung sich selbst erklärt, haben sich erhalten. Dagegen findet sich die Lection Phil. 4, 4 ff., welche das

capuanische Lectionar für diese Vigilie giebt, in den römischen Lectionarien nicht.

Der heilige Weihnachtstag wurde schon zu Gregor des Großen Zeit durch eine dreifache Messe ausgezeichnet, denn derselbe sagt im Anfange seiner Weihnachtshomilie: quia largiente domino missarum solemnia ter hodie celebraturi sumus. Das Muratorische Breviarium sagt uns darüber: die erste wurde in ipsa nocte, ut Gallus cantaverit, mit Gloria in excelsis und Hallelujah gehalten; dann mane prima, mox luce superveniente, wurde in Procession nach einer anderen Kirche gezogen, um die zweite Messe zu halten; und abermal zur gewöhnlichen Stunde zog man nach einer anderen Kirche zur dritten Messe; dies geschähe, sagt es, zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit. Wenn wir nun das Leonianum und das Gelasianum ausnehmen, von welchen das erstere acht Weihnachtsmessen ohne Unterscheidung der Stunden, und das andere in Folge der gallischen Einflüsse, die es erlitten, nur eine Weihnachtsmesse giebt, so bestätigen unsere anderen Quellen jene Angaben. Das Gregorianum giebt 3 Messen für den Weihnachtstag, und der Kern des Theotinchus giebt die Lectionen dafür, nemlich für die erste Tit. 2, 11—15. Jes. 9, 2—7. Luc. 2, 1—14; für die zweite Tit. 3, 4—7. Jes. 61, 1—9. Luc. 2, 15—20 und für die dritte Hebr. 1, 1—12. Jes. 52, 6—10. Joh. 1, 1—14. Diese Lectionen, die auch später bei Bestand bleiben, sind uns auch anderweit durch ältere Quellen bestätigt. Ueber Luc. 2, 1 ff. haben schon Leo und Gregor der Große, Beda hat über Luc. 2, 1—14 und Joh. 1, 1—14 zu Weihnacht gepredigt, und das capuanische Lectionar giebt bereits die Lection Ebr. 1, 1 ff.

Man gewöhnte sich immer mehr, die nach dem Weihnachtstage einfallenden Heiligentage Stephani, Johannis und der Unschuldigen Kinder als zum Weihnachtsfeste gehörig anzusehen; so z. B. giebt das Gelasianum, welches sonst das Jahr des Herrn und das Jahr der Kirche von einander scheidet und jenes im ersten, dieses im zweiten Theil behandelt, das für die genannten Tage Stephani u. s. w. Gehörige

in seinem ersten Theile. Indessen hatten diese Tage ihre eignen Meßämter und ihre nicht auf Weihnacht sondern auf ihre Heiligen gestellten Lectionen, weßhalb wir das Weitere unten, wo vom Jahr der Kirche zu reden sein wird, vermerken werden. Dagegen wurde an den anderen Tagen, die zwischen Weihnacht und seine Octave fallen und nicht Heiligenfeste waren, die Weihnachtsmesse repetirt. Hievon war nach dem Muratorischen Breviarium nur der Sonntag nach Weihnacht ausgenommen, der nach dieser Quelle bereits seine eigne Messe hatte. Auch giebt der Kern des Theotinchus bereits für diesen Sonntag die ihm auch verbliebenen Lectionen Gal. 4, 1—7 und Luc. 2, 33—40. Unsere anderen Quellen erwähnen dieses Sonntags noch nicht; auch das Gregorianum sorgt noch nicht für ihn, denn mit den beiden Sonntagsmessen, welche dieses Sacramentar gleich hinter der Neujahrsmesse giebt, hat es eine andere Bewandniß, wie sich weiterhin ergeben wird. Dasselbe Stillschweigen beobachten unsere sämmtlichen Quellen, auch der Kern des Theotinchus noch über den Sonntag nach Neujahr. Dagegen haben sie alle den Neujahrstag. Wir kennen die alte Bedeutung dieses Tages als Fasttages contra gentilitatem, und wissen, wie derselbe in anderen Kirchen später daneben die Bedeutung der Weihnachtsoctave und, was dasselbe ist, die des festum circumcisionis domini gewann, und wie in Rom Leo der Große zwar nur erst die erste Bedeutung dieses Tages kannte, aber dieselbe als den gegebenen Zeitverhältnissen nicht mehr ganz entsprechend ansah, und deßhalb in Begriff war, diesem Tage eine andere Bedeutung zu geben (oben S. 42 f.). Dem entspricht nun, was wir in dieser Periode finden. Das Leonianum giebt uns darüber Nichts, weil es hier und bis nach Ostern hin seine Lücke hat. Aber das capuanische Lectionar giebt 3 Lectionen für diesen Tag, eine (nemlich Röm. 5, 1 ff.) unter der Aufschrift de circumcisione domini, und zwei (nemlich 1 Cor. 8, 1 ff. und 1 Cor. 10, 13 ff.) unter der Aufschrift de eodem die contra idola. Da ist also die Bedeutung des Tages als Weihnachtsoctave neben die

alte, zur Zeit Leo's geltende getreten. Weiterhin aber hat man in Rom die letztere ganz fallen lassen, denn Beda's Homilie auf diesen Tag kennt ihn nur noch als Weihnachtsoctave oder festum circumcisionis, und bezeugt als seine Lectionen die Stellen Luc. 2, 21 und Gal. 4, 4 ff., von welchen bekanntlich die erstere sich erhalten hat, die andere später geändert ist. Dabei bleiben dann auch die streng römischen Quellen: Das Muratorische Breviarium kennt den Tag nur als Weihnachtsoctave; das Gregorianum giebt für ihn nur Eine Messe, deren Gebete nur auf die circumcisio domini lauten; der Kern des Throtinchus bedenkt merkwürdiger Weise den Neujahrstag gar nicht. Wieder anders aber stellte sich's, als die römische Liturgie sich in Gallien verbreitete. Da, wie wir wissen, hatte Neujahr fortwährend beide Bedeutungen als festum circumcisionis und contra gentilitatem, wie denn letztere Bedeutung da auch immer noch ihre practische Geltung hatte. So geschah es denn, daß die römische Liturgie, als sie nach Gallien verpflanzt wurde, daselbst die letztere Bedeutung wiederum aufnahm: das Gelasianum giebt für den Tag erst eine für die Weihnachtsoctave gehörige Messe, daneben aber eine zweite unter der Aufschrift Prohibendum ab idolis und entsprechenden Inhalts. An den zwischen Neujahr und Epiphaniasvigilie einfallenden Tagen wurden, wie das Muratorische Breviarium bezeugt, missae quotidianae gelesen.

Das Epiphaniasfest erscheint in dieser Periode mit einer feierlichen Vigilie ausgerüstet. Nach dem Muratorischen Breviarium soll am 5ten Januar den ganzen Tag gefastet, um 3 Uhr Nachmittags die Messe, und Nachts die Vigilie gehalten werden, und zwar so, daß in derselben Psalmen gesungen, Sermonen gelesen, und nur die Geschichten von den drei Magiern und von der Taufe Christi in Bezug genommen werden, indem die Geschichte von der Hochzeit zu Cana auf die Epiphaniasoctave gehöre. Man ging also darauf aus, die drei Facta, welche andere Kirchen, z. B. die gallische, in dem Epiphaniasfest zusammenfaßten, unter das Fest, seine Vigilie, und seine Octave zu vertheilen. Dem entsprechen

nun aber unsere anderen Quellen nicht durchaus. Unter denselben erwähnen der Epiphaniasvigilie überhaupt nur das capuanische Lectionar, welches die Lection Col. 1, 9 ff., das Gelasianum, welches eine nur auf die Geschichte von den Magiern Bezug nehmende Messe, und der Kern des Theotinchus, welcher die Lectionen Tit. 3, 4—7 und Matth. 2, 19—23 dafür giebt. Von einer Beziehung auf die Taufe Christi kommt hier also Nichts vor. Dagegen werden wir, wenn der Kern des Theotinchus in dieser Vigilie Matth. 2, 19—23 liest, daran erinnert, wie Leo der Große (s. oben S. 43) noch die Geschichte vom bethlehemitischen Kindermord mit dem Epiphaniasfeste selbst verband. Hinsichtlich des Epiphaniasfestes selbst sind alle unsere Quellen darin einig, daß nur die Geschichte von den drei Magiern für dasselbe gehört. Gregor's des Großen Homilie bezeugt dem Tage die Lection Matth. 2, 1—12. Die Homilien, welche die Homiliensammlung Beda's für Epiphanias giebt, sind über andere Schriftstellen, aber auch nicht am Epiphaniastage gehalten, vielmehr bezeugt Beda selbst, daß er Epiphanias nur als Tag der drei Magier kannte, denn er sagt in seiner Weihnachtshomilie: Verum de magis die sancto epiphaniae ipso ad quem venere, domino propitiante, plenius audiemus. Und der Kern des Theotinchus giebt zum Epiphaniastage Jes. 60, 1—6 und Matth. 2, 1—12. Hinsichtlich der Feier des Tages bemerkt das Muratorische Breviarium, daß es an diesem Tage wie am Weihnachtstage gehalten werde. Danach müßte man vermuthen, daß an diesem Tage auch dreimalige Messe statt gefunden habe; und wirklich giebt das capuanische Lectionar eine dreifache Lection für ihn, nemlich 2 Cor. 4, 3 ff. unter der Aufschrift mane, und außerdem Tit. 2, 9 ff. und Gal. 3, 9—14. Indessen geben unsere Sacramentarien immer nur Eine Messe, und der Kern des Theotinchus giebt nur einfache Lectionen für diesen Tag, so daß die dreifache Messe wenigstens nicht die Regel gewesen sein kann. Einer Epiphaniasoctave — wir finden sie hier überhaupt zum ersten Male — gedenken nur erst das Mura-

torische Breviarium, nach welchem wie gesagt die Hochzeit zu Cana an derselben gelesen werden soll, und der Kern des Theotinchus, welcher abweichend die Lectionen Jes. 12, 1—15 und Joh. 1, 29—34 dafür giebt. Eine der Homilien Beda's, welche die Sammlung fälschlich dem Epiphaniastage zuschreibt, hat Joh. 1, 29—34 zum Text, und würde, wenn sie wie es scheint an der Epiphaniasoctave gehalten wäre, diese Lection bestätigen. Blicken wir hierauf zurück, so sehen wir hier noch ein Schwanken in dem Bestreben, die hierher gehörigen Stoffe unterzubringen, welches Schwanken aber, wie wir später sehen werden, damit endigt, daß die vom Kern des Theotinchus gebotenen Lectionen sich im Ganzen erhalten. An den Tagen zwischen Epiphanias und seiner Octave soll nach dem Muratorischen Breviarium fortwährend in den Gebeten der Messe auf die Theophanie Bezug genommen werden.

Daß für die Sonntage zwischen Epiphanias und der Quadragesima gesorgt wird, fällt wie in der gallischen Kirche (II, 420) an die äußerste Grenze unserer Periode. Das capuanische Lectionar begnügt sich, eine Epistel (nemlich Röm. 12, 4 ff.) für eine in dieser Zeit zu lesende missa quotidiana zu geben. Unsere anderen Quellen übergehen diese Zeit noch mit völligem Stillschweigen. Erst der Kern des Theotinchus zählt Sonntage, und zwar auch erst fünf Sonntage nach Theophaniä auf. Er giebt als Lectionen für den ersten: Röm. 12, 1—5 und Luc. 2, 41—52, für den zweiten Röm. 12, 6—16 und Joh. 2, 1—11, für den dritten Röm. 12, 17—21 und Matth. 8, 1—13, für den vierten Röm. 13, 8—10 und Matth. 8, 23—27, und für den fünften Col. 3, 12—17 und Matth. 11, 25—30. Sämmtliche Lectionen haben sich erhalten, nur statt der letzteren erscheint später eine andere. Sehen wir den Inhalt dieser Pericopen an, so kann kein Zweifel bleiben, daß derjenige Gedanke über die Bedeutung dieser Kirchenjahrszeit, welchen wir schon bei Leo dem Großen (oben S. 44) ausgesprochen fanden, in ihrer Auswahl seine Verwirklichung gefunden hat: während das erste Evangelium noch eine Erzählung aus der Jugend Jesu nach-

holt, die sich unter den Kindheitsgeschichten vor Epiphanias nicht unterbringen ließ, geben die vier anderen solche Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben des Herrn, in welchen derselbe sich durch Zeichen, Wunder und Lehren als den rechten Propheten erweist. Dies gilt aber nur von den Evangelien. An den epistolischen Lectionen dagegen können wir schon hier eine Bemerkung machen, die sich uns weiterhin vollständig bestätigen wird, nemlich diese: nur die eigentlichen Festtagsepisteln sind mit bestimmter Beziehung auf das Festfactum ausgehoben; unter den Sonntagsepisteln ist dies nur bei denen der Fall, deren Sonntage, wie z. B. die Sonntage der Quadragesima und des Advents, eine bestimmte Bedeutung haben; bei den gewöhnlichen Sonntagen aber hat man Stellen namentlich aus den paulinischen Briefen genommen, ohne eine inhaltliche Beziehung zwischen den Episteln und den Evangelien desselben Sonntags anzustreben, auch überhaupt ohne einem anderen Princip zu folgen als etwa dem, daß man weniger nach Stellen dogmatischen als nach Stellen moralisch-practischen Inhalts gegriffen hat.

Der Anfang der vorösterlichen Fastenzeit stellt sich in dieser Periode successiv fest. Die Regel Benedicts (529) kennt noch keine Septuagesima, wohl aber eine Sexagesima. Das capuanische Lectionar hat eine Sexagesima und Quinquagesima, noch keine Septuagesima. Indessen muß das eigentliche Fasten noch nicht mit diesen vorgerückten Terminen angefangen haben, denn Gregor der Große hat, wie wir oben sahen, an dem Sonntage Quinquagesima eine Homilie über die für diesen Sonntag noch jetzt bestehende Pericope gehalten, in welcher er auch davon spricht, daß man nunmehr der Passionszeit entgegen gehe, aber des Anfangs der Fastenzeit noch nicht erwähnt. Vielmehr setzt er den Anfang der Fastenzeit noch auf den Sonntag Invocavit oder, wie er damals hieß, Quadragesima. Denn in seiner auf diesen Tag gehaltenen Homilie sagt er: quadragesimae tempus inchoamus, und nachdem er die mystische Bedeutung der Vierzigzahl explicirt hat, fährt er fort: a praesenti etenim die usque ad

paschalis solemnitatis gaudia sex hebdomadae veniunt; quarum videlicet dies quadraginta duo fiunt. Ex quibus dum sex dies dominici ab abstinentia subtrahuntur, non plus in abstinentia quam triginta et sex dies remanent. Dum vero per trecentas et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur, quasi anni nostri decimas deo damus. Wir finden also die uns schon von Cassian her bekannte Vorstellung von einem Jahreszehnten wieder. Wenn man aber unter alleiniger Abrechnung der Sonntage 36 Tage von Ostern zurück fastete, so kommen wir auf Invocavit als das initium quadragesimae. Indessen bald nach Gregor ging man über diesen Termin zurück, und zwar in zwei Richtungen. Erstens hatte man nun einmal diese durch die Sonntage Quinquagesima u. s. w. bezeichnete Vorzeit der Quadragesima, und fing bald, wenigstens in den Klöstern, an sie auszufüllen. Die St. Galler Breviarien kennen erst eine Quinquagesima, oder richtiger einen Termin septem dierum ante initium quadragesimae, lassen aber von diesem Termin an in den Klöstern eine andere Horenlesungsordnung eintreten. Eben so thut das Breviarium St. Blasianum, aber schon von Sexagesima an. Deßgleichen auch das zweite Breviarium St. Blasianum, denn wenn es den Termin auf duodecim dies ante initium quadragesimae bestimmt, so sind dabei die beiden Sonntage abgerechnet, und derselbe kommt mithin auch auf Sexagesima zu stehen. Die biblischen Bücher aber, deren Lesung diese Breviarien den Klöstern für die Horen dieser Wochen vorschreiben, sind die 5 Bücher Mosis, also sind Schöpfung, Sündenfall, Protevangelium, Entwickelung des Lebens der Sünde, noachisches Gericht und noachischer Bund, Ninive und Sodom, Abrahams Bund und Mosis Gesetz die Lesestücke — gewiß eine richtige Einleitung der Quadragesima. Diese Lesungen waren indessen auch das Einzige, wodurch diese Vorbereitungszeit sich auszeichnete, während das Fasten erst später begann, und selbst diese Lesungen bezogen sich nur auf die Klöster. Aber es lag zweitens noch von einer anderen Seite her eine Erweiterung

der Fastenzeit überaus nahe. Wir haben gesehen, wie stark stets, auch von Gregor dem Großen die Vierzigzahl betont ward. Sie war ja auch durch a. und n. t. Vorbilder und durch das des Herrn selbst gegeben. Auch Beda setzt in seiner, in der Sammlung auf den Sonntag Exaudi gegebenen Homilie die Vierzigzahl der vorösterlichen Fastenzeit der Fünfzigzahl der nachösterlichen Freudenzeit einander gegenüber. Dies Interesse an der Vierzigzahl konnte sich unmöglich auf die Länge damit, daß es doch nur noch 36 wirkliche Fasttage gab, und mit der zur Rechtfertigung dieser Erscheinung aufgestellten Theorie vom Jahreszehnten abfinden, und so geschah es, daß man allgemach den Anfang der Quadragesima auf den Mittwoch vor Invocavit vorrückte, und so die bisherigen 36 Fasttage um 4 vermehrte, also die Vierzigzahl verwirklichte. Wie lange nach Gregor dem Großen diese Erweiterung der Quadragesima vorgenommen sei, läßt sich nicht genau mehr ermitteln; die späteren Quellen unserer Periode, das Gregorianum, Gelasianum, haben sie bereits alle. Und diese Einrichtung ging nun auch die Gemeinden an: das öffentliche Fasten begann fortan mit dem Mittwoch vor Invocavit als dem caput jejunii. Ja, nun fing man auch, wenigstens in den Klöstern und in vorzugsweise asketisch eifrigen Kreisen an, mit dem Fasten selbst schon früher, schon um Quinquagesima, Sexagesima zu beginnen. So steht es nach allen Seiten hin bereits beim Muratorischen Breviarium, welches Folgendes für die Klöster verordnet: Mit Septuagesima hört man auf, in den Messen das Hallelujah und Gloria in Excelsis zu singen, zu Ehren des bevorstehenden Osterfestes und zur Belehrung des Volks und damit sich ein Jeder bereite; zwölf Tage vor Quadragesima, d. h. mit Sexagesima fängt man dann an, in den Horen die 5 Bücher Mosis zu lesen; das Fasten aber beginnen monachi et Romani devoti vel boni christiani bereits mit Quinquagesima, aber die rustici et reliquus vulgus erst mit dem Mittwoch vor Invocavit. Daß es in den Gemeinden Lässige gab, die auch dann noch nicht zu fasten anfingen, versteht sich von selbst:

Beda vermahnt in seiner Homilie auf Palmsonntag Solche, die bis dahin das Fasten unterlassen haben, daß sie wenigstens die große Woche hindurch ihre Schuldigkeit thun sollen. Dem Muratorischen Breviarium entsprechen denn unsere weiteren Quellen: Das Gelasianum hat Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, und beginnt dann mit dem Mittwoch nach Quinquagesima die Quadragesima. Eben so das Gregorianum, und der Kern des Theotinchus, welcher letztere den Mittwoch nach Quinquagesima caput jejunii nennt.

Wir werden nicht umhin können, diese Rückerweiterung der Quadragesima um eine Quinquagesima bis Septuagesima für eine römische Bildung zu halten. Die gallische Kirche, wie wir (II, 395. 422.) gesehen haben, wehrte sich in der Mitte des 6ten Jahrhunderts gegen diese Erweiterung, die ihr also von außen her gekommen und zugemuthet sein muß, die aber auch um dieselbe Zeit in römischen Quellen erscheint, und hatte diese Erweiterung auch um die Mitte des 8ten Jahrhunderts noch nicht angenommen. Erst unter Carl dem Großen tritt die Septuagesima u. s. w. aus den römischen Missalien heraus auch in die fränkische Kirche über.

Wir haben (II, 395 f.) versucht, eine Erklärung der Namen Septuagesima u. s. w. zu geben. Das dort Gesagte erhält nun durch einige der uns hier vorliegenden Quellen eine Bestätigung. Das Muratorische Breviarium nemlich zählt und benennt die Fastensonntage folgender Maaßen: Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, Quadragesima, Trigesima, Vigesima, Quintadecima. Und der Kern des Theotinchus folgender Maaßen: Dominica in Septuagesima, Dom. in Sexag., Dom. in Quinquag., Dominica initium Quadragesimae, Dom. prima infra Quadragesimam, Dom. secunda Tricesima, Dom. Vicesima, Dom. quinta in Quadragesima. Also, die Zählung ist von dem Sonntage Quadragesima (Invocavit) aus wie nach rückwärts aufsteigend, so nach vorwärts absteigend ohne Rücksicht auf die Summe von Tagen fortgesetzt. Darauf wie viele Tage z. B. zwischen Septuagesima und Ostern fallen, kommt es gar nicht an, sondern Quadragesima (Invocavit) ist der feste

Punkt, und die in diesem Namen liegende Zahl Vierzig giebt den Ausgang, von wo aus ohne weitere Rücksicht nach Zehnern aufwärts und abwärts gezählt und benamset wird. Nur bei dem Sonntage Judica, wenn er Quintadecima genannt wird, ist auf seine Entfernung von Ostern reflectirt, wovon wir die Ursache bald erkennen werden.

In die Quadragesima fiel nun aber noch Mancherlei hinein. Den Frühlingsquatember, und wie er sich in die Quadragesima einfügte, haben wir schon gesehen. Wir wissen schon aus der vorigen Periode (S. 55), wie sich die Katechumenatsordnung mit der Quadragesima verband. Dabei verbleibt es in dieser Periode. Die Verbote, außer Nothfall anders als in der Oster- und Pfingstvigilie zu taufen, dauern fort. Wenn auch des Gelasius bezügliche Verordnung an Geistlichkeit und Gemeinde von Tarent [1]) nicht ächt sein sollte, so hat doch noch Gregor der Große jenes Verbot erneuert, allerdings mit dem Zusatze, daß, wenn Juden Christen werden wollten, man sie zu jeder Jahreszeit 40 Tage fasten lassen und dann vor einem Sonn- oder Festtage taufen möge, weil die sich sonst manchmal inmittelst anders besännen [2]). Auch Beda nennt in seiner Pfingsthomilie Pfingsten als feierlichen Tauftermin. So ordnet denn auch das Gelasianum die Scrutinienordnung der Quadragesima vollständig ein: es nennt den Sonntag Oculi dominica, quae pro scrutiniis electorum celebratur, und läßt in der Messe der electi gedenken; es nennt den Sonntag Lätare Quarta dominica pro scrutinio secunda, und den Sonntag Judica Quinta dominica, quae pro scrutinio, indem es auch an diesen Sonntagen in der Messe für die Katechumenen beten läßt; es giebt dann die vollständige Scrutinienordnung und für die Ostervigilie die Tauforduung. Eben so bleibt die Pönitenzordnung mit der Quadragesima verbunden. Das Gelasianum giebt zwischen Sexagesima und Quinquagesima die Ordnung, wie die öffent-

---

[1]) Gratian. decr. III. D. 4. c. 17.
[2]) Joh. Diaconi vit. Greg. II, 49.

lichen Büßer am Mittwoch nach Quinquagesima der Buße zu unterstellen sind. Der Ritus des Bestreuens mit Asche kommt dabei noch nicht vor, und daher findet sich auch der Name „Aschermittwoch" in dieser Periode noch nicht. Für den Gründonnerstag giebt es dann die Reconciliationsordnung.

Mehr als einmal schon sind wir auf schwankende Nachrichten davon gestoßen, daß an manchen Tagen der Quadragesima nicht gefastet, oder nicht Messe gehalten, sondern Almosenvertheilung vorgenommen sei. Namentlich sind es die Fastendonnerstage gewesen, an welche sich dergleichen schwankende Nachrichten knüpfen. Wir haben schon in der gallischen Kirche (II, 412) einen räthselhaften Canon eines Concils zu Narbonne v. J. 589 gefunden, nach welchem an Donnerstagen nicht hätte Messe gelesen werden sollen, welcher Angabe aber andere Facta widersprachen. Wir haben weiter (S. 53) eine Nachricht des Liber pontificalis gefunden, daß man in Rom vor Gregor II an den Donnerstagen wie an den Sonntagen nicht gefastet habe, welche Nachricht sich aber gleichfalls als irrig erwies. Wir haben weiter gesehen (S. 91), daß, wenn das uns vorliegende Gregorianum Messen für alle Tage der Quadragesima enthält, dies nicht von Gregor herrührt, sondern daß Gregor verschiedene Tage der Quadragesima ohne eigne Messen ließ, weil er an diesen Tagen nicht Messe las sondern Almosen austheilte; und wir haben da vermuthet, daß diese Tage die Donnerstage und einige andere Tage gewesen seien. Wir haben endlich (S. 111 ff.) gefunden, daß die Sonntage nach den Quatembern und außerdem auch andere Tage in der Quadragesima, namentlich die Sonnabende vor Invocavit und Palmarum, mit vacat bezeichnet sind und doch eigne Messen haben, und daß überdem von jenen Sonnabenden vermerkt wird, wie an ihnen der Pabst Almosen vertheile. Dazu kommt nun noch, daß das Gelasianum für die Donnerstage der Quadragesima wirklich noch keine eignen Messen giebt, daß das Gregorianum zwar dergleichen giebt, aber daß auch sein Editor benachwortet, es sei in der Quadragesima Manches nicht von Gregor, und daß sich dennoch

auch im Gregorianum noch eine Spur von der eigenthümlichen Stellung der Donnerstage in den Fastenzeiten in so fern erhalten hat, als das Gregorianum, obgleich es sonst alle Tage der Pfingstwoche mit eignen Messen versorgt, doch dem Donnerstage derselben keine eigne Messe giebt, weil das Sommerquatemberfasten da hinein fällt. Suchen wir uns nun diese Erscheinungen zu erklären, so ist zuvörderst die Meinung des Liber pontificalis, als ob an den Fastendonnerstagen nicht gefastet sei, ganz abzuweisen. Wir haben eben die Stelle Gregor's des Großen mitgetheilt, nach welcher von Invocavit bis Ostern an allen Tagen gefastet wurde, mit alleiniger Ausnahme der Sonntage. Nicht minder ist die andere Ansicht abzuweisen, daß an allen diesen Tagen wohl gefastet aber nicht Messe gelesen sei; denn dies widerstreitet dem festen Princip der täglichen Messe. Dagegen ist allerdings nicht bloß möglich sondern durch das Gelasianum u. s. w. bezeugt, daß diese Tage ehedem und bis spät hin keine eignen Meßämter gehabt haben, sondern daß an ihnen etwa eine missa quotidiana gelesen wurde: das capuanische Lectionar z. B. giebt Lectionen für eine solche missa quotidiana quadragesimalis. Sollte sich nun vielleicht diese Erscheinung aus folgenden Thatsachen erklären lassen? Johannes Diaconus erzählt uns Vieles von der ausnehmenden Wohlthätigkeit Gregor's des Großen, und unter Anderem: er habe die Gewohnheit gehabt, vier Mal im Jahre persönlich Almosen auszutheilen, nemlich Ostern, auf Peter und Paul, auf Andreä, und am Jahrestage seiner Stuhlbesteigung; am Ostertage früh habe er auch in der Kirche des heiligen Vigilius reichere Geschenke an die Geistlichkeit und die vornehmen Römer ausgetheilt; außerdem habe er an allen Kalenden Naturalien, Getreide u. s. w., an die Armen verabreichen, auch täglich Arme von seinem Tische speisen lassen[1]). Wenn wir nun doch aus der vorigen Periode her wissen, daß sich die Ausübung der Wohlthätigkeit in Rom sehr auf die Quadragesima

[1]) II, 24. 25.

und auf die Fastenzeiten überhaupt concentrirte, erscheint es da so unglaublich, daß Gregor auch außer den genannten vier Tagen noch an anderen Tagen der Quadragesima Almosen ausgetheilt haben sollte? Wenigstens erwähnt Johannes Diaconus, wie Gregor einst eine große Menge Getreide zur Vertheilung an Arme in Sicilien habe aufkaufen lassen, damit er im Monat Februar Schiffe hinschicken und es holen lassen könne [1]). Jedenfalls sollte dies Getreide doch in der Quadragesima vertheilt werden. Möchte sich nun hiernach wirklich nur das noch fragen, an welchen Tagen Gregor in der Quadragesima sich mit solchen Wohlthätigkeitswerken beschäftigte, so vermerkt uns von dem Sonnabend vor Palmarum das Gregorianium Muratori's ausdrücklich: Sabbatum. Ad S. Petrum. Quando eleemosyna datur; und das Gregorianum Pamel's von demselben Sonnabend: Sabbat. vacat. Dominus Papa eleemosynam dat. Und Amalarius bezeugt, daß diese Worte von diesem Sonnabend auch in seinen Sacramentarien gestanden haben [2]). Ja, Alcuin sagt, dies geschehe in Nachahmung der Sünderin, welche an diesem Tage den Herrn gesalbt habe [3]). Hängt aber in diesem Falle das vacat mit der Almosenvertheilung zusammen, und finden wir, daß auch die Sonntage nach den Quatembern, also Reminiscere, Sonntag nach Pfingsten u. s. w. in den Sacramentarien die Notiz vacat führen, so werden wir annehmen dürfen, daß auch diese Sonntage zu denjenigen Tagen gehörten, an welchen nach der Angabe des Editors des Gregorianum Gregor der Große Almosen vertheilte und nicht Messe las. Aber auch von anderen Beschäftigungen hören wir, die den Pabst an gewissen Tagen der Quadragesima in Anspruch nahmen. Das Lectionarium Frontonianum nemlich vermerkt zum Sonnabend vor Palmarum: Sabbato datur fermentum in consistorio Lateranensi. Wir irren wohl nicht, wenn wir

[1]) II, 59.
[2]) De eccles. off. I, 9.
[3]) De off. div. cap. 16.

hierin eine etwas modificirte Fortsetzung der Sitte des Pabstes Innocentius I, deren wir oben (S. 39) erwähnten, erblicken: Der Pabst theilte an diesem Tage unter dem römischen Clerus zum Zeichen der Kirchengemeinschaft die Eulogien aus. Findet sich nun so eine Reihe von Tagen in der Quadragesima, an denen der Pabst mit Austheilung von Almosen und Eulogien u. s. w. beschäftigt war und deßhalb vom Messelesen für seine Person feierte (vacat), so möchten wir unter diese Tage auch die Donnerstage der Fastenzeit rechnen. Ranke [1]) meint freilich, zum Ausruhen werde sich der Pabst nicht einen Tag in der Mitte der Woche sondern einen Tag am Ende der Woche, also nicht den Donnerstag, sondern den Sonnabend gewählt haben. Aber für solcherlei Wahl war immer das Vorbild der heiligen Woche maaßgebend. Nach demselben aber war der Sonnabend strengster Fasttag, und nicht der erste zum Ausruhen. Vielmehr war zum Ausruhen der erste gerade der Donnerstag, denn die Anschauung geht durch das ganze Alterthum, daß am Gründonnerstag eine Relaxation in den Fasten eintritt, weßhalb auch am Gründonnerstag die Reconciliation der Pönitenten erfolgte. Am Gründonnerstage erfrischte man sich von den Fasten der Quadragesima, um dann am Freitage und heiligen Sabbath abermal verschärft zu fasten. Diese Anschauung aber konnte sich sehr füglich so gut auf die Fastendonnerstage zurücktragen, wie sich die Bedeutung des Charfreitags und großen Sabbaths auf alle Freitage und Sonnabende übertrug; und es konnte so allerdings geschehen, daß der Pabst, wie an den Quatembersonntagen und am Sonnabend vor Palmarum so auch an den Donnerstagen der Fastenzeiten nicht selbst Messe las, sondern lesen ließ, und seiner Seits sich mit Almosenvertheilung und anderen Fastenwerken beschäftigte, weßhalb denn auch diese Tage, an denen die Messe nicht das Hauptwerk war, zunächst keine besonderen Messen erhielten. Wie dem aber auch sei, diese Einrichtung hat nicht

[1]) A. a. O. S. 72.

über den Anfang des 8ten Jahrhunderts hinaus bestanden. Nach dem Liber pontificalis und dem Walafrid Strabo [1]) soll Gregor II († 731) die Fastendonnerstage mit eignen Messen versehen haben. Jedenfalls muß Solches um diese Zeit geschehen sein, denn das Gregorianum und der Kern des Theotinchus haben sie.

Die Bedeutung der Quadragesima ward in dieser Periode eben so wie in der vorigen gefaßt. Beda entwickelt dieselbe in seiner Homilie, welche die Sammlung zu Exaudi giebt, ungefähr eben so, wie wir es von Leo dem Großen gehört haben. Dabei findet aber ein Moment, das der Vorbereitung auf die Passion des Herrn, in dieser Periode eine bestimmtere Gestaltung. Die späteren Quellen unserer Periode nemlich, das zweite Breviarium St. Blasianum und das Muratorische Breviarium machen 14 Tage vor Ostern, d. h. mit Sonntag Judica, einen Einschnitt: von da an sollen in den Horen Jesaias, und die Klaglieder, Hosea u. s. w. gelesen, und es sollen Lectionen, Responsorien und Antiphonen de passione domini gebraucht werden. Das Muratorische Breviarium giebt uns auch den Grund dafür an: unde ad passionem Christi convenit. Man fing mit Judica an, die Passion des Herrn zu betrachten, womit man früher erst Palmarum anfing. Daher nennt auch das Gregorianum den Sonntag Judica dominica de passione.

Im Uebrigen lassen uns unsere Quellen genau erkennen, wie man successive die Quadragesima besser und besser liturgisch versorgte. Das capuanische Lectionar giebt schon Lectionen nicht allein für alle Sonntage von Sexagesima abwärts, sondern auch für alle Mittwoche und Freitage von Invocavit abwärts, und außerdem Lectionen für eine an den anderen Wochentagen der Quadragesima zu lesende missa quotidiana. Eigenthümlich ist dabei, daß hier die Mittwoche und Freitage von Invocavit bis Palmarum mit fortlaufender Nummer als jejunia 1 bis 10 in quadragesima gezählt werden. Da sind also

[1]) De div. off. cap. 20.

außer den Sonntagen wenigstens schon die alten Stationstage versorgt. Bei Beda finden wir die erste Spur von einer Versorgung auch der anderen Fastenwochentage, denn wir haben gesehen, daß eine seiner Homilien, welche die Sammlung auf Dinstag nach Invocavit giebt, und welche jedenfalls in der Quadragesima gehalten ist, einen Text hat, den auch die späteren Lectionarien auf diesen Tag haben. Das Gelasianum giebt dann für Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, und von Mittwoch nach Quinquagesima an für alle Tage bis zum Charfreitag hin Messen, nur daß es immer noch die Donnerstage überschlägt. Eben so endlich das Gregoriamum und der Kern des Theotinchus, aber schon mit Einschluß der Donnerstage.

Wir vermerken nun die Lectionen bis Sonnabend vor Palmarum. Das capuanische Lectionar giebt zur quotidiana quadragesimalis 1 Cor. 9, 24 ff. und dann weiter für Sexagesima 1 Tim. 2, 1 ff., Quinquagesima Röm. 14, 9 ff., Quadragesima 1 Cor. 9, 24 ff., Mittwoch Röm. 6, 12 ff., Freitag Röm. 12, 1—3. Dom. II in Quadragesima Röm. 13, 7 ff. Mittwoch Gal. 5, 14 ff., Freitag Ephes. 4, 17 ff., Dom. III in Quadr. Ephes. 4, 20 ff., Mittwoch Ephes. 5, 1 ff., Freitag Ephes. 6, 10 ff., Dom. IV in Quadr. Gal. 1, 11 ff. Mittwoch 1 Theſſ. 4, 1 ff., Freitag 2 Theſſ. 3, 3 ff., Dom. V in Quadr. Col. 2, 4 ff., Mittwoch Röm. 15, 2 ff., Freitag 2 Cor. 3, 1 ff. Diese Lectionen weichen von den späteren meist ab. Gregor der Große hat am Sonntage Quinquagesima über Luc. 18, 31—44, und am Sonntage Invocavit über Matth. 4, 1—11 gepredigt. Beda hat, wie wir oben sahen, am Dinstag nach Invocavit über Matth. 21, 10—16, auf Reminiscere über Matth. 15, 21—28, und auf Lätare über Joh. 6, 1—15 gepredigt. Diese Lectionen Gregor's und Beda's werden vom Kern des Theotinchus bestätigt, und haben sich gehalten; das Evangelium von Invocavit haben wir ja sogar schon bei Leo dem Großen gefunden. Der Kern des Theotinchus endlich giebt für Septuagesima 1 Cor. 9, 24 — 10, 4. Matth. 20, 1—16. Sexagesima 2 Cor. 11,

19 — 12, 9, Luc. 8, 4—13. Quinquagesima 1 Cor. 13, 1—13, Luc. 18, 31—43. Mittwoch (caput jejunii) Joel 2, 12—19, Matth. 6, 16—21. Donnerstag Jes. 38, 1—6, Matth. 8, 5—13. Freitag Jes. 58, 1—9, Matth. 5, 43 — 6, 4. Sonnabend Jes. 58, 9 – 14, Marc. 6, 47—56. Dom. I Quadr. 2 Cor. 6, 1—10, Matth. 4, 1—11. Montag Ezech. 34, 11—16, Matth. 25, 31—46. Dinstag Jes. 55, 6—11, Matth. 21, 10—17. Mittwoch die oben angegebenen Quatemberlectionen. Donnerstag Ezech. 18, 2—9, Joh. 8, 31—47. Freitag und Sonnabend Quatemberlectionen. Dom. II Quadr. 1 Thess. 4, 1—7, Matth. 15, 21—28. Montag Dan. 9, 15—19, Joh. 8, 21—29. Dinstag 1 Kön. 17, 8—16, Matth. 23, 1—12. Mittwoch Esther (apocr.) 2, 1—17, Matth. 20, 17—28. Donnerstag Jerem. 17, 5—10, Joh. 5, 30—45. Freitag 1 Mos. 37, 6 – 22, Matth. 21, 33—46. Sonnabend 1 Mos. 27, 6—39, Luc. 15, 11—32. Dom. III Quadr. Ephes. 5, 1—9, Luc. 11, 14—28. Montag 2 Kön. 5, 1—15, Luc. 4, 23 – 30. Dinstag 2 Kön. 4, 1—7, Matth. 18, 15—22. Mittwoch 2 Mos. 20, 12—24, Matth. 15, 1 —20. Donnerstag Jerem. 7, 1—7, Joh. 6, 27 – 35. Freitag 4 Mos. 20, 6 – 13, Joh. 4, 6—42. Sonnabend Dan. (apocr.) 13, 1—62, Joh. 8, 1—11. Dom. IV in Quadr. Gal. 4, 22 — 5, 1, Joh. 6, 1—14. Montag 1 Kön. 3, 16—28, Joh. 2, 13—25. Dinstag 2 Mos. 32, 7—14, Joh. 7, 14—30. Mittwoch Ezech. 36, 23—28, Joh. 9, 1—38. Donnerstag 2 Kön. 4, 25—38, Joh. 5, 17—29. Freitag 1 Kön. 17, 17 – 24, Joh. 11, 1—45. Sonnabend Jes. 49, 8—15 oder Jes. 55, 1—11, Joh. 8, 12—20. Dom. V in Quadr. Hebr. 9, 11—15, Joh. 8, 46—59. Montag Jona 3, 1—10, Joh. 7, 32—39. Dinstag Dan. (apocr.) historia draconis Joh. 7, 1—13. Mittwoch 3 Mos. 19, 11—19, Joh. 10, 23—38. Donnerstag Dan. (apocr.) Gebet des Asaria Luc. 7, 36—47. Freitag Jerem. 17, 13—18, Joh. 11, 47—54. Sonnabend Jerem. 18, 18—23, Joh. 6, 53—71. Die hier für die Sonntage gegebenen Pericopen haben sich vollständig erhalten. Dagegen erscheinen statt der auf die

Wochentage gegebenen Lectionen in den späteren Lectionarien zuweilen andere, wenn auch nur selten. Wer im Sinne hat, was sich in unserer ganzen bisherigen Untersuchung über die Bedeutung ergeben hat, welche die Quadragesima gewann und nach ihren einzelnen Momenten aus einander zu legen bestimmt war, der wird ohne Schwierigkeit selbst herausfinden, warum die aufgezählten Pericopen für sie gewählt sind. Sehr genau hat die Beziehung derselben auf die Quadragesima Ranke nachgewiesen, der sie alle einzeln durchgegangen ist [1]). Wir dürfen uns hier darauf beschränken, zur Orientirung Folgendes zu bemerken: Die Sonntage Septuagesima und Sexagesima schließen sich sichtlich noch der Bedeutung der Epiphaniassonntage an, denn ihre Evangelien enthalten Lehren des Propheten; während dagegen an ihren Episteln nicht zu verkennen ist, daß sie bereits auf die nahe Fastenzeit hinausblicken. Das Evangelium von Quinquagesima enthält die passendste Einleitung zur Passionszeit, die es geben kann; die Epistel dieses Sonntags schließt sich weniger genau an. Dagegen stehen nun alle für die eigentliche Quadragesima gegebenen Episteln oder statt derselben gegebenen a. t. Stellen in engster, signifikantester Beziehung zu der Quadragesima, und schließen sich auch zum großen Theil mit dem ihnen beigegebenen Evangelium gut zusammen. Die Pericopen vom Mittwoch nach Quadragesima bis Sonnabend vor Lätare gelten der Fastenzeit als solcher und dem Fasten. Bei einzelnen muß man nur die damals verfirenden Anschauungen im Sinne haben, um ihre Verwendung zu verstehen. So z. B. hat die Geschichte der Wittwe von Zarpath 1 Chron. 17 als Fastenpericope die nemliche Bedeutung, wie wenn die Speisungsgeschichten als Fastenpericopen verwendet werden; und bei dem aus Esther genommenen aprocryphischen Fürgebet Mardochai's für das Volk im fremden Lande muß man nur daran denken, daß die in Gebet und Fasten mit Teufel, Fleisch und Welt kämpfende Gemeinde sehr gewöhnlich dem

[1]) A. a. O. S. 294—332.

in Babylon gefangenen Israel verglichen zu werden pflegt. Neben der Fastenbedeutung haben nun aber einzelne Tage des gedachten Zeitabschnitts eine oder die andere Nebenbeziehung, welche sich dann auch in ihren Pericopen ausspricht. So erscheinen an den Freitagen vermöge der eigenthümlichen Bedeutung dieses Wochentags gern solche Pericopen, welche auf das Leiden Christi hinweisen und vorbereiten, z. B. am Freitage nach Reminiscere Matth. 21, 33—46. Am Sonntage Oculi aber und am Montage hernach fand das erste Scrutinium statt, wo die zur Taufe vorzubereitenden Katechumenen exorcisirt wurden; und wer dies im Sinne behält, wird die Lectionen dieser beiden Tage verstehen. Mit Lätare gestaltet sich Alles etwas anders. Am Sonntage Lätare selbst war die Hälfte der Fasten glücklich überstanden, die kämpfende Gemeinde blickte in das Osterfest und in den Sieg hinüber; sodann fand am Sonntage Lätare das zweite Scrutinium statt, in welchem die Täuflinge, nachdem sie acht Tage zuvor exorcisirt waren (negative Seite), das Evangelium u. s. w. empfingen (positive Seite). Daher reden nun nicht allein die Meßgebete dieses Sonntags von christlicher Freude und Lobpreisung Gottes, sondern es ist auch in den Pericopen davon die Rede, wie Christus uns befreiet hat und speiset. In der Woche nach Lätare aber trennen sich die Episteln und die Evangelien: Die Episteln fahren fort einfach die Fastenbedeutung zu vertreten; aber die Evangelien (sämmtlich aus Johannes genommen, der den Widerstreit des Volks und seiner Führer gegen den Herrn am genauesten verfolgt) zeigen, wie fortgehend der Haß gegen den Herrn wuchs, und bereiten also auf die Betrachtung der Passion vor. Daneben aber fand am Mittwoch das dritte Scrutinium statt, was sich in seinen Lectionen wiederspiegelt. Vom Sonntage Judica, dominica de passione, ab aber wird nun die Passion des Herrn gepredigt, wie die gleichfalls aus dem Johannes genommenen Evangelien erweisen, und diesen evangelischen Pericopen schließen sich die das hohepriesterliche Opfer Christi lehrenden, Buße predigenden, das Leiden des Jeremia als Vorbild des

Leidens Christi hinstellenden Episteln auf's Engste an. Es versteht sich von selbst, daß alle die Momente, welche nach dem Gesagten die Pericopen dieses Abschnitts hervorheben, sich dann auch entsprechend in den Gebeten der täglichen Messen ausprägen, welche die Sacramentarien hier geben.

In der stillen Woche tritt uns zuerst der Sonntag entgegen, den unsere früheren Quellen, das capuanische Lectionar und die St. Galler Breviarien noch Dominica ante 8 dies Paschae, Octava dies ante pascha nennen. Weiterhin heißt er dann dominica de passione, weil, wie wir das aus der vorigen Periode schon wissen, die Leidensgeschichte an ihm zum ersten Male gelesen wurde. Noch weiter erscheint dann der Name Dominica in Palmas, der auf die Pericope vom Einzuge Christi und auf die Processionen mit geweihten Palmzweigen hindeutet. So geschieht es nun, daß in den spätesten Quellen unserer Periode diese zwei Bedeutungen des Sonntags neben einander hergehen. Die Messen, welche Gelasianum und Gregorianum für ihn geben, nehmen nur auf die Passion des Herrn Bezug; und der Kern des Theotinchus läßt an ihm Phil. 2, 8—11 und Passionem domini nostri Jesu Christi secundum Matth. 26, 2 — 27, 66 lesen. Anderer Seits aber hat schon Beda an diesem Tage über Matth. 21, 1—9 gepredigt; das Gelasianum und das Gregorianum nennen denselben dom. in palmas; und der ottobonianische Codex des Gregorianum giebt auch schon ein Gebet zur Segnung der bei der Procession zu gebrauchenden Palmen und Derer, die sie tragen wollten. Das capuanische Lectionar giebt 2 Cor. 2, 1 ff. als Lection. Davon daß die Katechumenen am Palmsonntage das Symbolum tradirt erhalten hätten, findet sich in den Quellen unserer Periode keine Spur. Für die drei ersten Wochentage der stillen Woche geben alle unsere Quellen vom capuanischen Lectionar an besondere Messen und Lectionen. Dieses Lectionar giebt für Montag Gal. 2, 11 ff. Dinstag Gal. 3, 7 ff. Mittwoch Ephes. 2, 13 ff. und außerdem zum Ueberfluß für eine in der großen Woche zu lesende missa quotidiana 2 Cor. 11, 4 ff. Beda

hat am Montage über Joh. 12, 1—11 gepredigt. Der Kern des Theotinchus endlich giebt für Montag Jes. 50, 5—10. Joh. 12, 1—23. Dinstag Jerem. 11, 18—20; Weish. 2, 10—22, Joh. 12, 24—43. Mittwoch Jes. 62, 11 — 63, 7. Jes. 53, 1—12 und Passionem Dom. n. Jesu Christi secundum Luc. 22, 1 — 23, 53. Diese Lectionen haben sich nicht ganz unverändert erhalten. Uebrigens sehen wir hier, daß die Sitte, die Leidensgeschichte des Herrn am Mittwoch zu wiederholen, die wir schon in der vorigen Periode fanden, sich erhielt.

Daß am Gründonnerstage die Reconciliation der Pönitenten statt fand, sahen wir schon in der vorigen Periode. Dazu kommt nun in der gegenwärtigen, daß man das heilige Salböl zur letzten Oelung und zur Firmelung an diesem Tage consecrirte. Mit dem allen verbindet sich dann die eigentliche Bedeutung des Tages als Gedenktages der Einsetzung des heiligen Abendmahls. So geschieht es denn, daß der Tag nach den meisten unserer Quellen mehrere Messen hat. Schon das capuanische Lectionar kennt zwei Messen, eine zur gewöhnlichen Stunde, für welche es 1 Cor. 5, 6 ff., und eine ad vesperam coenam domini, für welche es 1 Cor. 16, 1 ff. als Lection giebt. Nach dem Muratorischen Breviarium wird an diesem Tage erst um die gewöhnliche Stunde eine Messe gehalten. Zu dieser Messe gehen die fungirenden Geistlichen stillschweigend, es wird kein Introitus, kein Responsorium, keine Salutation gesungen, weder Epistel noch Evangelium gelesen, auch (und zwar bis zur Ostervigilie hin) kein Friedenskuß gegeben. Dann wird zur Vigilie abermal eine Messe gehalten, in welcher weder Gloria noch Kyrie gesungen wird, denn es geht hinüber in den Charfreitag. Den Grund, warum die erste Messe so eigenthümlich behandelt wird, giebt uns das Gelasianum an. Dies Sacramentar nemlich giebt, nachdem es vorbemerkt hat, daß an diesem Tage weder gesungen noch salutirt noch der Friedenskuß gegeben werde, drei Messen für den Tag: eine in der gewöhnlichen Stunde zu haltende, in deren Verlaufe (und zwar unmittelbar vor

dem Offertorium) die Reconciliation der Pönitenten statt findet, und deren Gebete sich hierauf so wie auf den Verrath des Herrn und die Einsetzung des heiligen Abendmahls beziehen; eine zweite, in deren Verlaufe (und zwar an deren Ende) die Weihung des Oels statt findet, und deren Gebete sich hierauf und auf die Einsetzung des Abendmahls richten; und eine ad vesperam, auf die Einsetzung des Abendmahls bezüglich. Dagegen giebt das Gregorianum nur Eine Messe für den Tag, an deren Schlusse das Salböl geweiht werden soll. Und der Kern des Theotinchus giebt nur einfache Lectionen für den Tag, da ja nach dem Muratorischen Breviarium in der ersten keine Lectionen gelesen werden sollen. Diese Lectionen, 1 Cor. 11, 20—32 und Joh. 13, 1—32, sind dem Tage auch geblieben. Schon Beda hat über Joh. 13, 1—17 gepredigt.

Am Charfreitage wurde, wie wir schon aus der vorigen Periode wissen, nicht die Messe celebrirt, oder richtiger es wurde nicht consecrirt, wohl aber von dem am Tage vorher Consecrirten communicirt. Vorher aber wurden Lectionen gelesen, und die feierlichen Charfreitagsgebete gesprochen. Der Kern des Theotinchus giebt uns die Lectionen an: Hos. 5, 15 — 6, 6. 2 Mos. 12, 1—11 und Passionem domini secundum Joann. 18, 1 — 19, 42. Das capuanische Lectionar giebt die nicht bei Bestand gebliebene Lection Phil. 2, 5 ff. Die ganze Feier beschreibt uns, übereinstimmend mit dem Gregorianum und dem Muratorischen Breviarium, das Gelasianum folgender Maaßen: Um 3 Uhr Nachmittags ziehen Alle in Procession in die Kirche, das Kreuz wird auf den Altar gestellt. Schweigend, ohne Gesang zieht die Geistlichkeit aus der Sacristei vor den Altar. Der Priester fordert zum Gebet, der Diacon zum Knieen auf, und es folgt eine Collecte. Alle erheben sich wieder auf Aufforderung des Diacons, und die erste Lection wird verlesen, mit dem Responsorium. Abermalige Aufforderung zum Gebet, zum Knieen, abermalige Collecte, abermaliges Aufstehen, und die zweite Lection wird verlesen, mit dem Responsorium. Dann wird

die Leidensgeschichte verlesen. Und nun folgen 9 Gebete für die Kirche, für den Pabst, für die gesammte Geistlichkeit, für die weltliche Obrigkeit, für die Katechumenen, für Abwendung alles Uebels, für die Häretiker, für die Juden, für die Heiden; und zwar in der Weise, daß immer der Geistliche erst den Gegenstand der Fürbitte benennt, und zum Gebet auffordert, der Diacon zum Knieen ruft, dann das Gebet gesprochen, und wieder vom Diacon zum Aufstehen gerufen wird. Dann holen die Diaconen das am Tage vorher Consecrirte, und setzen es auf den Altar; der Geistliche spricht die Meßgebete vom Vater unser ab; Alle küssen das Kreuz, und communiciren schweigend, ohne Gesang. Endlich wird das Licht weggethan, und darf bis zur Ostervigilie kein Licht wieder in der Kirche erscheinen. Eine seit der vorigen Periode eingetretene Veränderung ist zu bemerken: damals wurde die Leidensgeschichte in der Ostervigilie, jetzt am Charfreitage zum dritten Male gelesen.

Am großen Sabbath wurde früh das letzte Scrutinium mit den Täuflingen vorgenommen; weßhalb die Sacramentarien hier das dazu Nöthige geben. Das capuanische Lectionar giebt auch eine Lection für den Vormittag dieses Tages, nemlich Phil. 4, 4 ff. Die Hauptfeier des Tages aber bestand in der Vigilie. Ehe wir die Begehung derselben beschreiben, sind erst zwei Punkte zu erledigen. Der eine betrifft die Weihung der Osterkerze, der andere die 12 Lectionen.

Von der Weihung der Osterkerze haben wir schon verschiedentlich, aus der spanischen, aus der fränkischen Kirche heraus (II, 267. 400. 430) gehört; und zwar aus letzterer schon vor dem Anfange des 7ten Jahrhunderts. Auch in Italien kommen frühe Spuren davon vor: wir haben dergleichen schon (II, 236) bei Ambrosius gefunden. Ferner hören wir, daß der Bischof Ennodius von Ticinum († 521) zwei Formeln für solche Segnung verfaßt habe [1]. Endlich schreibt Gregor der Große an den Bischof Marinian von

[1] Ranke a. a. O. S. 92.

Ravenna: preces, quae super cereum in Ravennati civitate dici solent [1]. In diesen Worten scheint zu liegen, daß Gregor diesen Gebrauch als einen ravennatischen hinstellt, und daß mithin derselbe in Rom nicht vorkam. Und dies wird uns dadurch bestätigt, daß das Gregorianum die Weihung der Osterkerze noch nicht hat; erst der Editor derselben hat sie in seinem Anhange, in dem zweiten nach der bekannten Vorrede folgenden Theile hinzugefügt. Dagegen hat das Gelasianum diese Weihung der Osterkerze, und zwar so, daß seine Formulare dafür wenn auch nicht in der Fassung, so doch dem Inhalte nach mit denjenigen Formularen übereinstimmen, welche die gallischen Missalien dafür geben. Da wir nun anderweit wissen, daß das Gelasianum gallische Bestandtheile in sich aufgenommen hat, und da wir die Weihung der Osterkerze in den gallischen Missalien schon vor 600 finden, so werden wir nur schließen können, daß das Gelasianum dieselbe nicht ursprünglich gehabt, sondern in Gallien aufgenommen habe. Und wenn daher ein alter Toulouser Codex [2]) es als eine Eigenthümlichkeit des Gelasianum hervorhebt, daß es die benedictio cerei habe, so werden wir daraus nicht folgern können, daß das ursprüngliche Gelasianum die Weihung der Osterkerzen hatte, sondern nur daß das gallisch modificirte Gelasianum, welches dem Verfasser jenes alten Codex vorlag, dieselbe hatte. Wohl aber ist die Weihung der Osterkerzen später nach Gregor dem Großen in den römischen Ritus aufgenommen worden, denn das ächt römische Muratorische Breviarium kennt sie. Hiernach möchte die Geschichte der benedictio cerei folgende sein: Dieselbe erscheint schon frühe in vielen Kirchen, in italischen, spanischen, gallischen, und empfängt namentlich in der letzteren eine liturgische Formirung. In Rom indessen war sie bis auf Gregor den Großen und weiterhin nicht üblich. Als aber die römischen Sacramentarien nach Gallien kamen, ward sie aus den

---

[1]) Epp. XI, 33.

[2]) Bei Muratori Opp. XIII, 2, Vorr. X.

gallischen Missalien in diese aufgenommen, und kam so um die Mitte des 8ten Jahrhunderts nach Rom und in den römischen Ritus.

Etwas anders liegt es mit den 12 Lectionen in der Sabbathvigilie. Der eben erwähnte alte Toulouser Codex erwähnt, daß das Gelasianum für die Ostervigilie 12 Lectionen gebe, und man hat auch dies von dem alten, ursprünglichen Sacramentar des Gelasius verstanden. Aber auch dies ist falsch. Es hat vielmehr mit den 12 Lectionen folgende Bewandniß. Das Gregorianum giebt für die Ostervigilie 6 Gebete, und läßt zwischen diesen 6 Gebeten 4 Lectionen (1 Mos. 1 ff. 1 Mos. 5, 32 ff. Jes. 4, 1 — 5, 1 ff. Jes. 54, 17 ff.) und den Psalm 42 lesen. So ist es also in Rom noch lange nach Gregor's Zeit gewesen. Daß es so in Rom gewesen ist, daß man da ursprünglich nur eine 4fache Lection cum psalmo gehabt hat, weiß die mittelalterliche Liturgik noch nach Jahrhunderten [1]). Erinnern wir uns nun aber, was wir in Gallien (II, 400. 430.) gefunden haben. Da feierte man Anfangs den Ostersabbath so, daß man während des Tages zur Mette, Tertia, Sexta, Nona Gebete mit Lectionen abhielt, am Abend aber zur Vigilie ein allgemeines Kirchengebet (Litanei) für die Reisenden, die Armen u. s. w. in 12 Absätzen ohne Lectionen gehalten wurde. So haben es alle gallischen Missalien. Erst um die Mitte des 8ten Jahrhunderts fanden wir, daß das Lectionar von Luxeuil auch 12 Lectionen für die Ostervigilie giebt (II, 430). In Rom also kannte man ursprünglich keine Lectionen während des Tages, wohl aber für die Vigilie 4—5 Lectionen, mit 6 Gebeten; in Gallien dagegen kannte man für den Tag 4—5 Lectionen, aber für die Vigilie nur 12 Gebete ohne Lectionen. Nun kommt das Gelasianum, läßt die in den gallischen Missalien vorgeschriebenen Lectionen mit Gebeten für die Tageshoren weg, giebt aber für die Vigilie erst die benedictio cerei, dann 12 Gebete mit zwischenfallenden

---

[1]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 140.

10—11 Lectionen (nemlich 1 Mos. 1, 1 ff. 1 Mos. 5, 32 ff. 1 Mos. 22, 1 ff. 2 Mos. 14, 24 — 15, 1 ff. Jes. 54, 17 ff. Ezech. 37, 1—14. Jes. 4, 1 — 5, 1 ff. 2 Mos. 12, 1—11. 5 Mos. 31, 22—32, 1 ff. Hymnus trium puerorum, und Ps. 42), darauf was zur Taufe gehört, und schließlich die Vigilienmesse. Es scheint uns unverkennbar, daß dieses vom Gelasianum gegebene Ritual für die Ostervigilie einfach eine Combination ist des römischen Ritus, wie er im Gregorianum, und des gallischen Ritus, wie er in den dortigen Missalien vorliegt. Das Gelasianum nemlich nimmt aus dem gallischen Ritus die benedictio cerei auf, hält die Zwölfzahl der Gebete in der Vigilie fest, und folgt überhaupt in dem ganzen Verlaufe der Vigilie (erst benedictio cerei, dann die 12 Ostergebete, dann die Taufe, dann die Vigilienmesse) dem Missale Gallicanum vetus; dagegen läßt es im Widerspruche mit dem gallischen Ritus die Lectionen und Gebete der Tageshoren weg, und giebt dagegen den 12 Vigiliengebeten Lectionen zu. In diesen Abweichungen vom gallischen Ritus aber folgt es dem römischen: es hat wie dieser keine Lectionen und Gebete für die Tageshoren, aber es hat wie dieser Lectionen zu den Vigiliengebeten, es nimmt dabei auch die Lectionen des Gregorianum vollständig auf, und nur weil es dem gallischen Ritus zu Liebe 12 Lectionen statt der römischen 6 in der Vigilie sprechen läßt, vermehrt es die römischen Lectionen bis auf 10 (oder 11, wenn man den Psalm mitzählt), indem es den den römischen Lectionen unterliegenden Gedanken durch weitere, entsprechend ausgewählte Stellen weiter ausführt, und auch den zum Schlusse der römischen Quatembervigilien üblichen Hymnus trium puerorum einfügt. Dabei läßt das Gelasianum, indem es die gallische Zwölfzahl der Gebete festhalten will, es noch bei 11 Lectionen bewenden, weil sich zwischen 12 Gebeten nur 11 Lectionen lesen lassen. Aber bald übertrug sich dann die Zwölfzahl von den Gebeten auf die nun für die Gebete maaßgebenden Lectionen. So fanden wir denn schon, daß das Lectionar von Luxeuil bereits 12 Lectionen hatte, und so finden wir

nun weiter, daß der Kern des Theotinchus ebenfalls 12 Lectionen für die Ostervigilie hat. Das Lectionar von Luxeuil geht dabei nach gallischer Weise seine eignen Wege, und hat eigenthümliche Lectionen. Der Kern des Theotinchus aber giebt die nemlichen Lectionen wie das Gelasianum, nur daß es, um die Zwölfzahl zu gewinnen, nach der Lection Jes. 54 die Lection Jerem. (Baruch) 3, 9—38 und nach der Lection 2 Mos. 12 die Lection Jona 3, 1—10 einschiebt. Also, das Gelasianum hat die Lectionen des Gregorianum, und der Kern des Theotinchus hat wieder die Lectionen des Gelasianum erweitert. Die Angemessenheit dieser Lectionen zur Ostervigilie wird Jeder auf den ersten Blick erkennen: die Vorbereitung der Erlösung von der Schöpfung her durch Führung des Volkes Gottes und Weissagung fordert auf zur Buße und zum Lobpreis. Uebrigens muß auch dieser nach dem Vorgange des Gelasianum veränderte Ritus sich später nach Rom zurück verpflanzt haben, denn nicht allein der Kern des Theotinchus hat die 12 Lectionen, sondern auch das Muratorische Breviarium folgt in seiner Beschreibung der Ostervigile dem Inhalte des Gelasianum. Daneben indessen hat noch lange ein Schwanken stattgefunden: noch tief ins Mittelalter hinein finden wir bald 4, bald 12, bald noch mehr Lectionen zur Ostervigilie erwähnt [1].

Hiernach werden wir nun eine Beschreibung der Feier des großen Sabbath geben können. Nach dem Gregorianum verlief sie folgender Maaßen: Am Vormittage hatte das letzte Scrutinium statt. Die Vigilie begann mit der Lesung der obenerwähnten Lectionen und dazu gehörigen Gebeten. Die letzte Lection, der Psalm 42: „Wie ein Hirsch nach frischem Wasser", leitete zu der Taufe über. Man begab sich zu der Taufquelle, es geschah die benedictio fontis und die Taufe der vorhandenen Katechumenen. Dann folgte die Vigilienmesse, zu welcher der Kern des Theotinchus die nachher bleibenden Lectionen Col. 3, 1—4 und Matth. 28, 1—7 giebt. Nach

---

[1] Ranke a. a. O. S. 140.

dem Gelasianum aber, welches durch das Muratorische Breviarium bestätigt und ergänzt wird, verlief sie folgender Maaßen: Gegen 3 Uhr Nachmittags zieht man in Procession nach der Kirche; die Geistlichkeit legt in der Sacristei ihre Kleider an, und procedirt unter dem Gesange der Litanei an den Altar, wo sie bis zu den Worten „du Lamm Gottes, das u. s. w." stehen bleibt. Dann nimmt der Bischof seinen Sitz ein; der Archidiaconus tritt vor den Altar, nimmt von dem am Charfreitage (s. oben) verborgenen Licht, zündet daran eine Wachskerze, die er vorher bekreuzt, an und vollzieht nach gesprochener Salutation die Segnung derselben. Hiernach geht die Geistlichkeit in die Sacristei, kehrt aber bald mit Rauchfässern und mit Wachskerzen, die an der geweihten Kerze angezündet sind, zurück, und procedirt unter dem abermaligen Gesange der Litanei abermal zum Altar; der sacerdos tritt vor den Altar, und es folgen die 12 Ostervigiliengebete mit ihren oben mitgetheilten Lectionen. Nachdem der Ps. 42 gelesen ist, zieht man wiedernm unter dem Gesange der Litanei in Procession zur Taufquelle, und es folgen nach Segnung der Taufquelle (benedictio fontis) die Taufen. Darnach kehrt man in Procession in die Kirche zurück, procedirt abermal unter dem Gesange der Litanei an den Altar, und beginnt, cum stella in coelo apparuerit, die Vigilienmesse mit Gloria in excelsis und Allelujah. Es ist aber immer so einzurichten, daß die Litanei nicht so oft als sie gesungen werden könnte, sondern nur zu drei Malen in honorem sanctae trinitatis gesungen werde.

Das capuanische Lectionar giebt nur erst Lectionen für den Ostersonntag und die drei folgenden Tage. Alle unsere anderen Quellen versorgen die ganze Osterwoche mit eignen Gottesdiensten. Schon Gregor der Große sagt in seiner Homilie in crastino paschae, daß in der Osterwoche täglich Festgottesdienst statt finde. Gelasianum und Gregorianum geben für alle Tage derselben tägliche Messen, in denen auch täglich der Neugetauften fürbittend gedacht wird. Diese Messen bestätigen uns auch die Angabe des Muratorischen

Breviarium, daß die Messe an allen Tagen der Osterwoche ebenso gelesen werde wie am Ostersonntag: es wurden an allen diesen Tagen die nemlichen verba solemnia in den Canon eingeschoben. So gewöhnte man sich, das Osterfest als siebentägig anzusehen. Auch an dem Sonntage nach Ostern, der Osteroctave, wurde die Messe wie am Ostertage gelesen, und für die Neophyten gebetet. Eine andere Bedeutung dieses Sonntags als diese der Osteroctave kennen unsere Quellen nicht. Die Woche und der Sonntag nach Ostern heißen oft in albis aus bekannter Veranlassung. Als Lectionen giebt das capuanische Lectionar für Ostersonntag Col. 3, 1 ff. Montag Röm. 6, 3 ff. Dinstag Röm. 5, 6 ff. Mittwoch Ephes. 2, 4 ff. Diese Lectionen sind nicht bei Bestande geblieben. Gregor der Große und Beda haben am Ostersonntage über Marc. 16, 1—7, und Beda hat außerdem am Montage über Luc. 24, 13—35, Dinstag über Luc. 24, 36—47 und Freitag über Matth. 28, 16—20, Gregor der Große aber wahrscheinlich außerdem am Montage über Luc. 24, 13—31. Mittwoch über Joh. 21, 1—14. Donnerstag über Johannes 20, 11—18. Sonnabend über Joh. 20, 1—9 und in der Osteroctave über Joh. 20, 19—31 gepredigt. Und diese Lectionen sind geblieben. Denn der Kern des Theotinchus giebt für Ostersonntag 1 Cor. 5, 7—8. Marc. 16, 1—7. Montag AG. 10, 36—43. Luc. 24, 13—35. Dinstag AG. 13, 26—33. Luc. 24, 36—47. Mittwoch AG. 3, 12—19. Joh. 21, 1—14. Donnerstag AG. 8, 26—40. Joh. 20, 11—18. Freitag 1 Petr. 3, 18—22. Matth. 28, 16—20. Sonnabend 1 Petr. 2, 1—10. Joh. 20, 19—23. Osteroctave 1 Joh. 5, 4—10. Joh. 20, 24—31. Diese Lectionen haben sich, mit Ausnahme der beiden letzten evangelischen Pericopen, erhalten. Ihre Bedeutung ist klar: die Auferstehung des Herrn, und die Anforderungen, die dadurch an uns gemacht werden, Erscheinungen des Auferstandenen, und Zeugnisse der Augenzeugen von der Erscheinung des Auferstandenen, und die Wirkung der Auferstehung des Herrn, sofern dieselbe sich an der Taufe zeigt — das ist ihr Inhalt.

In der römischen Kirche war es üblich, daß die Getauften am Jahrestage ihrer Taufe zusammen in die Kirche gingen, und in einer dazu gehaltenen Messe ihre Oblationen darbrachten. Man nannte dies das Pascha annotinum. Es fiel immer auf den Tag, auf welchen Jahrs zuvor die Ostervigilie gefallen war. Die Sacramentarien und Lectionarien führen es aber immer erst nach Ostern auf, um nicht das zu unterbrechen, was sie für das Osterfest und seine Vorbereitung zu geben haben. Das Gelasianum giebt eine Messe dafür. Das capuanische Lectionar giebt Ephes. 4, 1 ff. und der Kern des Theotinchus giebt Joh. 3, 1—15 als Lection.

Die alte Bedeutung der Pentekoste ist noch völlig bekannt. Gregor der Große bespricht diesen Gegenstand in seiner Homilie auf Mittwoch nach Ostern, und thut mit Gründen der Zahlensymbolik und aus der mosaischen Gesetzgebung dar, daß die Zeit der 50 Tage die requies aeterna bedeute. Noch ausführlicher entwickelt diese heilsgeschichtlichen und mystischen Argumente Beda in seinen Homilien auf Exaudi und Pfingsten. Von ihm erfahren wir auch, daß man in der Pentekoste nicht allein nach allen Psalmen und in der Messe Hallelujah sang, sondern daß man auch noch das Knieen beim Gebet unterließ. Aber für die liturgische Ausstattung dieser Zeit wird erst spärlich gesorgt. Unsere älteren Quellen geben noch gar Nichts für dieselbe. Selbst das Gregorianum hat noch nicht einmal für die Sonntage nach der Osteroctave Messen. Die erste Spur einer Versorgung dieser Sonntage mit Lectionen findet sich darin, daß Beda am Sonntage nach Himmelfahrt über Joh. 15, 26 — 16, 4 gepredigt hat. Dann giebt das Gelasianum Messen, und zwar, wie wir schon gesehen haben, gleich für 6 Sonntage nach der Osteroctave und für den Sonntag nach Himmelfahrt obenein. Der Kern des Theotinchus endlich giebt für alle Sonntage und sogar, aus unbekanntem Grunde, für einen Wochentag Lectionen, nemlich: für Mittwoch nach der Osteroctave Hebr. 13, 17—21. Joh. 17, 11—15. Dom. I post octav. Paschae 1 Petr. 2, 21—25. Joh. 10, 12—16. Dom. II post oct. P. 1 Petr. 2, 11—19.

Joh. 16, 16—22. Dom. III post oct. P. Jacob. 1, 17—21. Joh. 16, 5—14. Dom. IV post oct. P. Jacob. 1, 22—27. Joh. 16, 23—30. Dom. post ascensa domini 1 Petri 4, 8—11. Joh. 15, 26 — 16, 4. Es zeigt sich, daß alle Evangelien aus dem Evangelium Johannis, alle Episteln aus den katholischen Briefen genommen sind. Dieses hängt damit zusammen, daß in den Horen der Klöster, wie wir demnächst hören werden, in dieser Zeit die katholischen Briefe gelesen wurden; Jenes erklärt sich daraus, daß man, wie wir längst wissen, das Evangelium Johannis vorzugsweise gern in der Pentekoste las, weil es am meisten von der Herrlichkeit des Herrn zeugt. Die Evangelien blicken theils auf Ostern zurück, theils auf Himmelfahrt und Pfingsten hinaus. Die Episteln haben nun theilweise eine nähere Beziehung auf diese Festzeit: einige derselben sind rein moralisch-practischen, allgemeinen Inhalts. Wir finden auch hierin das oben von den Sonntagsepisteln Gesagte bestätigt. Uebrigens haben diese sämmtlichen Lectionen sich erhalten.

Wir haben oben (II, 398. 424.) die Rogationen der gallischen Kirche gesehen. Ein ähnliches Institut finden wir gleichzeitig, wenn nicht schon früher in Rom, und zwar auch in der Frühlingszeit, zwischen Ostern und Pfingsten, aber an einem anderen Tage, nemlich dem 25ten April, auch nicht wie die gallischen Rogationen drei Tage sondern nur jenen Einen Tag dauernd, auch nicht wie die gallischen Rogationen sich an das Kirchenjahr, an den Himmelfahrtstag anlehnend, sondern immer auf jenen Tag des Naturjahrs gewiesen. Ueber die Entstehung des Instituts findet sich Folgendes. Von Bittgängen, öffentlichen feierlichen Processionen, bei denen man Wechselgesänge (litaniae) sang, und die daher auch selbst litaniae hießen, und deren Zweck nicht bloß das Bitten und Flehen und Büßen zu sein brauchte sondern auch Dank und Lobpreis sein konnte, hören wir aus Rom her schon frühe. Pabst Pelagius I hielt im J. 555 in der Kirche des heiligen Pankratius die Litanei, und data litania zog er in Procession

nach der Peterskirche [1]). Wie in der Ostervigilie solche Processionen unter Litaneigesang gehalten werden sollten, haben wir eben gesehen. Von dem vorzugsweise den Namen „Litanei" führenden Gesange wird uns durch die Quellen dieser Periode der vollständige Text noch nicht mitgetheilt; indessen muß derselbe dem Bau nach unserer heutigen Litanei sehr ähnlich gewesen sein, denn das Gelasianum in seiner Ordnung für die Ostervigilie führt an, daß die Litanei mit den Worten Agnus dei, qui tollis peccata mundi — Miserere geschlossen habe. War aber die damalige Litanei der unsrigen ähnlich, so heißt das nichts Anderes, als daß sie nach Inhalt und Form das alte allgemeine Kirchengebet war, von welchem wir schon in den apostolischen Constitutionen gefunden haben, daß es im Gemeindegottesdienst und in den täglichen Metten und Vespern abgehalten wurde. Diese Bittgänge in Procession unter Litaneigesang wurden nun entweder, bei besonderen feierlichen, zum Danke gegen Gott oder zu Buße und Bitte auffordernden Veranlassungen von den Bischöfen veranstaltet, oder sie standen, wie z. B. die Litaneien in der Ostervigilie, ein für alle Mal für bestimmte Tage liturgisch fest. Unter die Litaneien ersterer Art gehörte es, wenn Gregor der Große [2]) den sicilischen Bischöfen anempfiehlt, wegen eines drohenden feindlichen Einfalls wöchentlich am Mittwoch und Freitag Processionen mit Litanei abzuhalten. Nicht minder gehörte unter diese Klasse der einmaligen, bei außerordentlichen Veranlassungen veranstalteten Litaneien die viel besprochene litania septiformis Gregor's des Großen: Als Gregor eben zum Pabst erwählt war, im Januar des Jahrs 590, war in Folge einer Ueberschwemmung der Tiber eine verheerende Pest in Rom ausgebrochen; da hielt Gregor eine Predigt an das Volk, die sich am Schlusse seiner Homilien unter dem Titel de mortalitate findet; am Schlusse dieser Predigt forderte er das Volk auf, eine litania septiformis

---

[1]) Vit. Pelagii I in Vignolii lib. Pontif. I, 224.

[2]) Epp. XI, 51.

abzuhalten, das heißt, wie er gleich weiter beschreibt, sich in sieben Chöre (Geistliche, Männer, Mönche, Nonnen, Ehefrauen, Wittwen, Arme und Kinder) oder Haufen zu theilen, und so zu procediren, daß jeder Haufe von einer anderen Kirche auszog. Nach dieser feierlichen Litanei legte sich die Pest [1]). Diese Eintheilung in sieben Chöre scheint hiernach in Rom schon damals etwas nicht Ungewöhnliches oder Fremdartiges zu sein. Wohl aber gab diese Litaneifeier Anlaß, daß sich diese Siebenförmigkeit der Litanei auch anderswohin und namentlich nach Gallien verbreitete, denn es war gerade in den Tagen ein Bote Gregor's von Tours in Rom anwesend, der Alles mit ansah und in Tours berichtete. In Gallien wendete man diese Siebenförmigkeit, die übrigens in mehr als Einer Weise ausgeführt wurde, namentlich auch auf die dortigen Rogationen an. Völlig unrichtig nun aber ist es, wenn man annimmt, daß Gregor durch diese siebenförmige Litanei das solenne Fasten des 25ten April mit seinen Processionen unter Litaneigesang gestiftet habe. Keiner unter den Alten sagt davon ein Wort. Auch stimmt die Jahreszeit nicht, denn die Pest brach im Januar aus, und dauerte bei ihrer Heftigkeit doch schwerlich bis zum 25ten April. Es paßt dazu auch der ganze Charakter dieser Processionen nicht: es waren einmalige Bittgänge, bei einer einmaligen Veranlassung angeordnet. Von ihnen erhielt sich Nichts, als daß die Siebenförmigkeit, die in Rom wahrscheinlich auch vorher schon üblich war, in Folge eines Zufalls bei dieser Gelegenheit sich weiter verbreitete. Die Feier des 25ten April dagegen gehört vielmehr unter die Litaneien der zweiten Art: sie kehrte alljährlich auf denselben Tag wieder, und bestand schon zu Gregor's des Großen Zeit. Es findet sich nemlich unter den Briefen Gregor's ein Fragment [2]), welches eben nichts Anderes als eine Fastenankündigung ist, wie wir sie unter Leo des Großen

---

[1]) Gregor. Turon. hist. Francor. X, 1. Joh. Diaconi Vit. Gregor. I, 41. Pauli Diaconi Vita Gregor. cap. 11. Pauli Diac. hist. Longob. V, 11.

[2]) Opp. II, 1284 der Benedictinerausgabe.

Sermonen und in den Sacramentarien so viele finden. Sie lautet: Solemnitas annuae devotionis nos, filii dilectissimi, admonet, ut litaniam, quae major ab omnibus appellatur, debeamus celebrare, damit wir uns von unseren Excessen einiger Maaßen reinigen, und gedenken, wie sehr wir die mancherlei uns betreffenden Heimsuchungen verschuldet haben; daher laßt uns am Freitage in Procession von der Laurentiuskirche nach der Peterskirche ziehen und daselbst die Messe halten. Hier wird die litania major abgekündigt, welchen Namen in der römischen Kirchensprache stets nur die Litanei des 25ten April geführt hat. Und diese litania major nennt Gregor hier eine bereits Allen, sogar dieser Bezeichnung nach bekannte Einrichtung. Wir müssen also annehmen, daß die litania major des 25ten April bereits vor Gregor in Rom längst bestand. Auch was ihre Bedeutung betrifft, stimmt der erste von Gregor angeführte Grund (damit wir uns von Excessen reinigen) sehr gut zu ihrem in die Pentekoste fallenden Datum: die in die Pentekoste oder gleich nach derselben fallenden Fasten, wie die gallischen Rogationen und der römische Sommerquatember, werden immer, wie wir sahen, damit gerechtfertigt, daß in oder nach der Freudenzeit und den Lustbarkeiten der Pentekoste eine Abbüßung nothwendig sei. Der andere Grund aber, den Gregor anführt, nemlich die Heimsuchungen, trifft wohl mit dem zusammen, was später Amalarius [1]) als den Sinn dieser litania major angiebt: durch Buße und Gebet die immer im Frühjahr drohenden feindlichen Einfälle und anderes Unheil von den gesäeten Saaten abzuwenden. Verfolgen wir die Spur der litania major des 25ten April weiter, so finden wir, daß die angelsächsische Synode zu Cloveshofen v. J. 747 sie als auf den 25ten April fallend kennt. Unter unseren liturgischen Quellen dieser Periode kennt nur das Gregorianum die litania major des 25ten April. Es giebt dafür erstens Gebete, an den Stationen, an welchen die Procession stille stand, zu beten,

---

[1]) Amalar. de off. I, 37.

und dann eine Messe. Es sind Gebete der Buße und um Abwendung alles Mißgeschicks. Mit den römischen Sacramentarien verpflanzte sich auch diese römische Litanei des 25ten April nach Gallien, so jedoch daß daneben die gallischen Rogationen bei Bestande blieben. Das führte denn aber eine Namensverwirrung herbei. In Rom nannte man die Litanei des 25ten April die litania major, weil sie unter den liturgisch feststehenden Litaneien der eigentlich solenne jährliche Buß- und Bittgang war; in Gallien nannte man aus demselben Grunde die Rogationen so. So geschah es nun, daß man, wo der römische Gesichtspunct vorwaltete, die Litanei des 25ten April die litania major, und die Rogationen vor Himmelfahrt die litaniae minores, und dagegen, wo der gallische Gesichtspunkt vorwaltete, umgekehrt die Litanei des 25ten April die litania minor und die Rogationen die litaniae majores nannte; bis endlich der erstere Sprachgebrauch sich allgemein festsetzte.

Aber wie die römische Litanei des 25ten April nach Gallien kam, so kamen später auch die gallischen Rogationen vor Himmelfahrt wiederum nach Rom. Erst nahmen die römischen Sacramentarien und Lectionarien in Gallien die Rogationen auf. Dann führte, wie Anastasius [1]) uns erzählt, Leo III (795—816) sie förmlich in Rom ein. Aber schon der Kern des Theotinchus führt sie, und zwar unter dem Titel litania major, unmittelbar vor der Himmelfahrtsvigilie auf, und giebt dafür die Lectionen Jacob. 5, 16—20. Luc. 11, 5—13.

Dem Himmelfahrtstage giebt der Kern des Theotinchus auch eine Vigilie, und für dieselbe die Lectionen AG. 4, 32—35. Joh. 17, 1—11. Für den Himmelfahrtstag giebt derselbe AG. 1, 1—11. Marc. 16, 14—20, über welches Evangelium auch Gregor der Große und Beda schon an diesem Tage gepredigt haben. Diese Lectionen sind geblieben. Das Gelasianum hat zwei, das Gregorianum nur eine, das Leonianum aber gar sechs Messen für Himmelfahrt. Merkwürdig

[1]) Bei Muratori de reb. liturg. cap. 5.

ist die Vorschrift des Gelasianum, daß in der Himmelfahrts-messe die neuen Früchte zu weihen seien; es giebt auch ein in die Messe einzulegendes Benedictionsgebet zu dem Zwecke. Wie das Muratorische Breviarium uns erzählt, wurden an allen Tagen von Himmelfahrt an bis zur Pfingstvigilie die Antiphonien, Responsorien u. s. w. des Himmelfahrtstages gesungen.

Von dem Tage vor Pfingsten sagt uns das Muratorische Breviarium: es werde den ganzen Tag gefastet, am Abend aber die Vigilie mit Lectionen, Taufen und Messe ganz wie in der Ostervigilie gehalten, nur daß man schon um 1 Uhr Nachmittags beginne und um 3 Uhr mit Allem fertig sei. Selbstverständlich fand eine Kerzenweihung nicht statt. Aber auch mit den Lectionen und Gebeten scheint es doch nicht ganz so wie in der Ostervigilie gehalten zu sein: alle unsere Quellen geben hier nur 4 Lectionen nebst Psalm 42. Und zwar giebt das Gelasianum 1 Mos. 1 — 2, 2. 2 Mos. 14, 24 — 15, 1 ff. 5 Mos. 31, 22—30. Jes. 4, 1—6. Dagegen geben das Gregorianium und der Kern des Theotinchus 1 Mos. 22, 1—19. 5 Mos. 31, 22—30. Jes. 4, 1—6. Jerem. (Baruch) 3, 9—38 und dann Ps. 42. Man sieht, es sollen dieselben Lectionen sein, wie an der Ostervigilie, denn es soll derselbe Gegenstand in ihnen gepredigt werden, nemlich wie Gott von der Schöpfung her sein Heil bereitet und sein Volk geführt hat. Daher giebt das Gregorianum, welches für die Ostervigilie nur 4 Lectionen hatte, auch einfach diese Lectionen wieder, und nimmt nur statt der vierten Ostervigilienlection (Jes. 54, 17 ff.) lieber die Stelle Jerem. (Baruch) 3, 9—38 von der Erscheinung der Weisheit Gottes auf Erden, weil sich die leichter auf Pfingsten applicirt. Anders dagegen ist man beim Gelasianum und beim Kern des Theotinchus verfahren, als welche bei der Ostervigilie eine größere Zahl von Lectionen hatten. Da man nemlich nicht so viele Stunden als in der bis nach Mitternacht dauernden Ostervigilie zu verwenden hat, so trifft man aus den 12 Lectionen der Ostervigilie eine Auswahl,

macht gleichsam einen Auszug daraus; und da trifft denn das Sacramentar die Auswahl etwas anders als der Kern des Theotinchus. Die diesen Lectionen zugegebenen Gebete wenden dann diese Stellen hier auf Pfingsten und die Taufe an, wie die Gebete der Ostervigilie dieselben Stellen auf Ostern und die Taufe anwenden. So z. B. hebt bei der Stelle 1 Mos. 1, 1 ff. das Ostergebet heraus, daß Gott den Menschen wunderbar erschaffen und wunderbarer erlöst hat, das Pfingstgebet aber, daß derselbe Geist, der in der Schöpfung über dem Wasser schwebte, der Urheber des menschlichen Heils sei. Die Vigilie verlief also so, daß erst die Lectionen und Gebete abgehalten wurden, daß man dann mit dem Ps. 42 zur Taufquelle zog, und die Taufen vornahm, und darnach mit der Vigilienmesse schloß. Für letztere geben unsere sämmtlichen Sacramentarien Messen, das Gelasianum sogar zwei; und der Kern des Theotinchus giebt AG. 19, 1—8. Joh. 14, 15—21 als Lectionen. Diese Lectionen sind geblieben. Ueber das Evangelium hat schon Beda gepredigt, und wahrscheinlich nicht am Pfingsttage sondern in der Pfingstvigilie, denn wenn er von der Pfingstbegebenheit als „am heutigen Tage" geschehen redet, so kommt dergleichen in den Vigilienpredigten häufig vor, weil man die Vigilien als mit zu dem Festtage gehörig ansah. Für den Pfingsonntag geben unsere drei Sacramentarien je eine Messe; der Kern des Theotinchus giebt als Lectionen AG. 2, 1—11. Joh. 14, 23—31; welche beiden Lectionen schon die Homilie Gregors des Großen am Pfingsttage bezeugt. Sie sind auch geblieben.

In die Pfingstwoche fiel, wie wir wissen, der Sommerquatember, so daß dadurch der Mittwoch, Freitag, Sonnabend und Sonntag bereits ihre eigenen Messen hatten. Damit läßt es denn auch selbst das Gelasianum noch bewenden. Das Gregorianum aber giebt bereits auch für Montag und Dinstag nach Pfingsten eigne Messen, so daß nur der Donnerstag als Donnerstag einer Fastenwoche ohne eigne Messe blieb. Und das Muratorische Breviarium verlangt, daß an allen Tagen der Pfingstwoche die Pfingstantiphonien u. s. w.

gesungen werden sollen. Noch einen Schritt weiter geht dann der Kern des Theotinchus. Da er, wie wir wissen, die spätere Sitte vor Augen hat, nach welcher der Sommerquatember nicht immer und unter allen Umständen in die Pfingstwoche sondern in den Monat Juni gelegt wurde, auch wenn die betreffende Woche desselben nicht mit der Pfingstwoche zusammenfiel, so setzt er den Fall, daß der Quatember nicht in die Pfingstwoche fällt, und giebt so den sämmtlichen einzelnen Tagen derselben bis zur Pfingstoctave hin eigne, von den Quatemberlectionen verschiedene Lectionen. Er giebt für Montag AG. 10, 42—48. Joh. 3, 16—21. Dinstag AG. 8, 14—17. Joh. 10, 1—11. Mittwoch AG. 2, 14—21. Joh. 6, 44—51. Donnerstag AG. 8, 5—8. Luc. 9, 1—6. Freitag AG. 2, 22—28. Luc. 5, 17—26. Sonnabend AG. 13, 44—52. Luc. 4, 38—43 und für die Pfingstoctave Offenb. 4, 1—9. Joh. 3, 1—15. Es ist klar, wie alle diese Stellen, in denen übrigens später einiger Wechsel eingetreten ist, sich auf die Sendung des heiligen Geistes und auf die Wirksamkeit desselben einer Seits zur Ausbreitung der Kirche Gottes, anderer Seits zur Wiedergeburt des Einzelnen beziehen.

Wir treten nun an den Abschnitt des Kirchenjahrs von der Pfingstoctave bis Advent hinan. Bisher haben wir noch nicht gefunden, daß irgend eine Kirche für die Sonntage dieser Zeit eigends gesorgt hätte. Auch die gallische versorgte bis 750 nur noch den Sonntag nach Pfingsten, gab aber für die folgenden nur allgemeine missae dominicales. Werden wir nun in der römischen Kirche dieser Periode ein Mehreres finden? Recapituliren wir erst, was wir hinsichtlich der Sonntage der Festhälfte des Kirchenjahrs gefunden haben, so giebt allerdings schon das capuanische Lectionar Lectionen für den Advent, aber noch nicht für die bestimmten Sonntage desselben, ferner giebt es sonntägliche Lectionen von Sexagesima bis Ostern, ja von Invocavit bis Palmarum auch Mittwochs- und Freitagslectionen, in der großen Woche endlich und für die 3 Tage nach Ostern sogar tägliche Lectionen; aber das ist auch Alles, für die Sonntage nach Weihnacht und Neujahr,

für die Epiphaniassonntage, und für alle Sonntage zwischen Ostern und Advent sorgt es noch gar nicht. Das leider von Weihnacht bis Ostern defecte Leonianum giebt adventsartige Messen, aber nicht für die bestimmten Sonntage, aber sorgt sonst für die Sonntage gar nicht. Bei Gregor dem Großen, von welchem wir beglaubigte Homilien auf 2ten und 4ten Advent, Quinquagesima, Invocavit, und aus der Osterwoche haben, finden wir, daß die Adventssonntage, die Quadragesimalsonntage von wenigstens Quinquagesima an, die sämmtlichen Tage der Osterwoche bis zur Osteroctave ihre festen Lectionen gehabt haben. Bei Beda, von welchem wir beglaubigte Homilien auf den Winter- und den Frühlingsquatember, auf mehrere Wochentage der Quadragesima, der stillen, und der Osterwoche, so wie auf Sonntag nach Himmelfahrt haben, finden wir, daß nicht allein die Quatember, sondern auch die Sonntage und Wochentage der Quadragesima, nicht minder sämmtliche Tage der großen und der Osterwoche, so wie die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten ihre festen Lectionen hatten. Im Gelasianum finden wir den Advent mit Quatembermessen und fünf nicht auf bestimmte Sonntage gewiesenen Adventsmessen, sämmtliche Sonntage von Septuagesima bis zur Pfingstoctave, außerdem von Mittwoch nach Quinquagesima bis zur Osteroctave mit Ausnahme der Fastendonnerstage alle Tage mit eignen Meßämtern versehen, aber noch nicht für die Sonntage nach Weihnacht und Neujahr noch für die Epiphaniassonntage gesorgt. Im Gregorianum finden wir den Winterquatember und die vier bestimmten Adventssonntage, alle Sonntage von Septuagesima bis zur Osteroctave, und die Pfingstoctave, sowie von Mittwoch nach Quinquagesima bis zur Osteroctave alle Tage mit eignen Meßämtern versehen, aber nicht nur für die Sonntage nach Weihnacht und Neujahr und für die Epiphaniassonntage, sondern auch für die Sonntage zwischen Osteroctave und Pfingsten noch nicht gesorgt. Aber das Muratorische Sacramentarium sagt uns schon: Omni tempore diebus dominicis legitur lectio sancti evangelii secundum tempus, quo fuerit.

Darnach hatte schon jeder Sonntag seine eigne evangelische Lection. Und wirklich sehen wir nun, wie der Kern des Theotinchus für alle Sonntage von Advent bis Pfingstoctave, ja auch für alle Wochentage von Mittwoch nach Quinquagesima bis zur Osteroctave und für alle Tage der Pfingstwoche, sogar für einen Wochentag in der Pentekoste Lectionen giebt so, daß nur noch die Sonntage nach Weihnacht und nach Neujahr und der letzte Epiphaniassonntag leer ausgehen. Das ist also der Gang gewesen, in welchem die römische Kirche das Jahr des Herrn in dieser seiner ersten Hälfte ausgebaut hat: erst hat man für die Festtage, dann für die Quadragesima nebst Osterwoche, dann für Advent, dann für Pentekoste, schließlich am äußersten Rande unserer Periode auch für die Epiphaniassonntage gesorgt; und indem man so in der Ausstattung der Sonntage fortschritt, hat man zugleich erst die Mittwoche und Freitage, dann alle Wochentage der Quadragesima, der Oster- und der Pfingstwoche versorgt; aber dennoch ist das schließliche Resultat, daß nicht allein alle Wochentage außer der Quadragesima und den beiden Festwochen, sondern auch noch ein paar Sonntage unversorgt geblieben sind.

Sehen wir nun zu, was mit der Zeit zwischen Pfingstoctave und Advent in unserer Periode geschehen ist, so geben für die Sonn- und Wochentage derselben alle unsere Quellen dieser Periode mit Ausnahme des Kerns des Theotinchus noch gar Nichts. Selbst das Gelasianum und Gregorianum geben von der Pfingstoctave ab nur noch specielle Messen für die zahlreich in diese Zeit fallenden Heiligentage, welche das Gregorianum unter der Aufschrift der Jahresmonate, das Gelasianum der Reihe nach nach ihrem Jahresdatum aufführt. Die einzige Ausnahme hievon bildet das, daß die späteren unter diesen Quellen auch für den Quatember des 7ten Monats und für die Sonntage vor und nach demselben Messen und Lectionen geben. Das ist der Anfang der Versorgung dieses Abschnitts des Kirchenjahrs.

Wie aber hat man es nun an diesen Sonntagen des Sommersemesters sowie an den Sonntagen der Festhälfte, für

die noch nicht gesorgt war, gehalten? In der gallischen Kirche fanden wir schon frühe allgemeine missae dominicales, die nach beliebiger Auswahl an allen unversorgten Sonntagen zu lesen waren. Aber wie hielt man es damit in der römischen Kirche? Anfangs jedenfalls so, daß man die Meßgebete täglich wörtlich gleichlautend sprach, und in den Lectionen lectio continua hatte, denn so war es älteste Sitte. Aber dies konnte sich der Entwickelung des Kirchenjahrs gegenüber nicht halten. Als erst nur alle Festtage, zu welchen ja auch die zahlreichen Heiligentage gehörten, ihre eignen Lectionen hatten, wurde die lectio continua der Nichtfesttage so unterbrochen und gestört, daß sie eben keine Continuität mehr hatte und also unhaltbar war; und als erst alle jene Festtage besondere Meßgebete hatten, da mochte man auch in den Messen der gewöhnlichen Sonn- und Wochentage nicht mehr das ewige Einerlei hören. So stand es in der römischen Kirche schon am Anfange unserer Periode. Aber man griff nun nicht wie in der gallischen Kirche zu dem Auskunftsmittel, daß man eine Anzahl von missae dominicales und eine Anzahl von missae quotidianae zur Auswahl aufstellte, sondern man sorgte nur für eine Anzahl von missae quotidianae, die man auch an allen unversorgten Sonntagen las. Dies, daß die römische Kirche mindestens vor Gregor gar keine sonntäglichen, sondern nur tägliche Messen zur Auswahl für die unversorgten Sonntage und Tage hatte, läßt sich stringent beweisen. Das Leonianum freilich ist seiner Lücke halber hier nicht recht zu gebrauchen: es giebt allerdings, so wie es ist, eine Menge von quotidianis und gar keine dominicales, aber es könnte diese dominicales in dem verloren gegangenen Abschnitte enthalten haben. Nur in so fern beweist auch das Leonianum für das Nichtvorhandensein sonntäglicher Messen in der römischen Kirche, als, wenn es dergleichen gehabt hätte, es unerklärlich wäre, warum die ihm gleichzeitigen und nächstnachfolgenden liturgischen Urkunden solche nicht kennen. Dies ist aber entschieden der Fall. Das capuanische Lectionar giebt durchaus keine Lectionen für allgemeine Sonntags-

messen, dagegen giebt es Lectionen für eine nach Epiphanias, für eine in der Quadragesima, und für eine in der großen Woche zu lesende missa quotidiana, ja es giebt auf Einen Haufen Lectionen zu 10 missis quotidianis, und stellt diese Sammlung an die erste Stelle, wo sich nach ihm offene Sonntage fanden, nemlich in die Epiphaniaszeit. Es will also sichtlich, daß diese quotidianae auch an den nicht versorgten Sonntagen gelesen werden sollten. Sogar das Muratorische Breviarium scheint noch zu wollen, daß im Sommerhalbjahr auch an den Sonntagen missae quotidianae gebraucht werden, wenn es in seinen Anweisungen, nachdem es von der Pfingstoctave geredet, fortfährt: Post hos vero dies per anni circulum usque adventum domini, praeter natalitia sanctorum, vel quod commemoravimus (den Quatember des 7ten Monats), tam psalmi, quam responsoria, vel antiphonae, et matutinae, et vespertinae laudes de quotidianis diebus canuntur. Erst das Gregorianum giebt Gebete für zwei Sonntagsmessen. Da es diese Meßgebete unmittelbar nach dem Neujahrstage giebt, so hat man geglaubt, daß es diese Messen für die Sonntage nach Weihnacht und nach Neujahr bestimmt habe. Aber davon sagt es nichts; auch sind die Gebete so allgemeinen Inhalts, daß sie für jeden Sonntag im Jahr passen. Vielmehr stellt es diese beiden missae dominicales an die Stelle, wo nach ihm die ersten unversorgten Sonntage, nemlich die nach Weihnacht und Neujahr, vorkamen, und will damit sagen, daß diese beiden Sonntagsmessen durch das ganze Jahr an den Sonntagen gebraucht werden sollen, welche keine anderweite Versorgung haben. Das bestätigt sich auch dadurch, daß (s. oben S. 86) der spätere Editor des Gregorianum diese beiden Messen des ursprünglichen Gregorianum benutzt, um in seinem Anhange zu letzterem Messen für Sonntage nach Epiphanias daraus zu machen. Dies, daß das Gregorianum zwei Sonntagsmessen zur Auswahl für unversorgte Sonntage giebt, ist aber auch die einzige Spur von solchen allgemeinen missis dominicalibus auf ächt römischem Boden. Denn wenn nun das Gelasianum in seinem 3ten Buche außer

einer Anzahl von missis quotidianis auch 16 allgemeine, an allen unversorgten Sonntagen nach beliebiger Auswahl zu gebrauchende missae dominicales giebt, so ist das eine Einwirkung der gallischen Einflüsse, die es erlitten: man war in Gallien seit lange an eine reichere Auswahl von missae dominicales gewöhnt, und so mußte das Gelasianum, um für gallische Kirchen brauchbar zu werden, auch einen Zusatz von zahlreicheren missis dominicalibus römischer Form haben. Wenn das ursprüngliche, römische Gelasianum bereits eine solche größere Zahl von Sonntagsmessen gehabt hätte, wäre es unerklärlich, wie das Gregorianum mit nur zweien hätte auskommen können. Also: man las erst die Messe unter lectio continua immer gleichförmig; dann, als man die Festtage versorgt hatte, las man an den unversorgten Sonntagen Anfangs nur quotidianas; das Gregorianum gab endlich die sehr beschränkte Zahl von zwei allgemeinen Sonntagsmessen; und darauf erweiterte unter gallischen Einflüssen das dortige Gelasianum die Zahl der allgemeinen Sonntagsmessen auf sechszehn.

Aber auch hierbei konnte die Entwickelung nicht stehen bleiben. Nachdem man in der ersten Hälfte des Kirchenjahrs auch schon alle Sonntage bis auf einen unbedeutenden Rest mit allem Zubehör versehen hatte, strebte die liturgische Entwickelung von selbst zu einer kirchenjahrsmäßigen Anordnung und Ausstattung auch der zweiten Hälfte fort. Die große Zahl der Heiligenfeste und zum Theil sehr angesehenen Heiligenfeste, welche in diesen Jahresabschnitt fielen, konnte doch dies um so weniger verhindern, als sie nie auf den Sonntagen gefeiert wurden, und mithin diese bei Allem, was man für die Heiligenfeste liturgisch that, doch immer leer ausgingen. So haben wir denn auch — freilich anticipirend, und schon in die künftige Periode vorausblickend — bereits (S. 86 ff.) gesehen, wie man die Sonntage zwischen Pfingsten und Advent mit eignen Messen versah. Ein Gleiches geschieht nun am äußersten Rande unserer Periode hinsichtlich der Lectionen:

der Kern des Theotinchus hat bereits Lectionen nicht nur für die Sonntage sondern auch für manche Wochentage dieser Zeit.

Es kommt dabei auf Zweierlei an: auf die Art, wie er die Sonntage zählt, und auf die Lectionen. Wir stellen erst die Zählungsweise dar. Der Kern des Theotinchus nennt die Sonntage zwischen Pfingsten und Advent der Reihe nach folgender Maaßen: Dominica octabas Pentecosten; Hebdom. II post Pentecosten; Hebd. III p. Pent.; Hebd. IV p. Pentec.; Hebd. V p. Pent.; Hebd. VI p. Pent. (hiernach Peter und Paul); Dominica post natale apostolorum (d. h. Peter und Paul); Dominica IV post natale apostolorum; Dom. V post nat. app.; Dominica, eines ungewissen Namens, denn der Titel ist im Codex verlöscht (hiernach Laurentii Tag); Dominica II post Laurentii; Dom. III p. Laurentii; Dom. IV p. Laur.; Dom. V p. Laurentii; Dominica mensis VI; Dominica mensis VIII (hiernach Cyprians Tag); Dominica mensis VII (hiernach der Herbstquatember); Dominica mensis VII; Dominica III post Cypriani; hier beginnt die Lücke, das Lectionar fängt im Advent erst wieder an, und wir erfahren also den Schluß der Sonntage vor Advent nicht. Suchen wir diese Aufzählung näher zu verstehen, so fällt zunächst auf, daß nur 6 Sonntage zwischen Pfingsten und Peter und Paul gezählt werden: es können von 2 bis zu 7 Sonntagen dazwischen fallen, weil Peter und Paul das feste Datum des 29ten Juni hat, Pfingsten aber bald vor bald zurück tritt; es ist hier also unter Umständen ein Sonntag zu wenig versorgt. Es folgen nun 5 Sonntage nach Peter und Paul, von denen aber der 2te und 3te überschlagen werden, wahrscheinlich weil sie noch keine Lectionen hatten. Und dann kommt ein Sonntag, dessen Name aus der fehlerhaften Handschrift nicht ersehen werden kann. Er wird entweder Dom. VI p. nat. app. oder Dominica ante sancti Laurentii geheißen haben. Wie dem aber auch sein mag, da der Tag Laurentii auf den 10ten August fällt, so reicht die Zahl von 6 Sonntagen für den Raum von Peter und Paul bis Laurentii aus. Darauf werden weiter 5 Sonntage nach Laurentii gezählt,

von denen aber der erste wieder ausgelassen ist, wahrscheinlich weil es keine Lectionen für ihn gab. Die nächsten festen Punkte in der Zählung unserer Quelle sind der Tag Cypriani, der auf den 14ten September, und der Herbstquatember, der in die 3te Septemberwoche und also unmittelbar nach Cypriani fiel. Unsere Quelle führt den Herbstquatember mit den beiden ihn einschließenden Sonntagen an, und besetzt also mit denselben die beiden Sonntage nach Cypriani. Gehen wir nun von dem Sonntage vor dem Quatember rückwärts, so führt unsere Quelle einen Sonntag octavi mensis und einen Sonntag sexti mensis auf. Hier muß nun erstens ein Schreibfehler statt finden, denn von dem 8ten Monat kann hier noch nicht die Rede sein, und für den 6ten Monat ist, wie wir sehen werden, durch die 5 Sonntage nach Laurentii schon überreichlich gesorgt; es sind vielmehr die vor Cypriani und die Quatembersonntage in den 7ten (September-) Monat fallenden 2 Sonntage gemeint, und der Abschreiber wird VI und VIII statt VII und VII geschrieben haben. Nun haben wir aber zweitens zwischen Laurentii (10ten August) und Cypriani (14ten September) erst 5 Sonntage nach Laurentii und außerdem noch zwei Sonntage, also zusammen 7 Sonntage, während der Zeitraum von Laurentii bis Cypriani oder den Herbstquatember höchstens 6 Sonntage fassen kann. Was wir also an Sonntagen zwischen Pfingsten und Peter und Paul zu wenig hatten, das haben wir an Sonntagen zwischen Laurentii und Herbstquatember zu viel. Nach dem Herbstquatember aber zählt unsere Quelle die Sonntage „nach Cypriani" weiter, und zwar so daß sie gleich mit dem 3ten nach Cypriani anfängt. Denn hier ist es nicht so zu verstehen, als ob sie den 1ten und 2ten Sonntag nach Cypriani nur ausließe. Vielmehr, da Cyprian's Tag dem Quatember vorangeht, zählt sie die dem Quatember vor- und nachgehenden zwei Sonntage als 1ten und 2ten post Cypriani mit. Wie viele Sonntage post Cypriani sie nun aber noch weiter bis zum Advent gezählt haben mag, können wir wegen der Lücke der Handschrift nicht wissen. Wir geben nun auch die Lectionen.

Unsere Quelle giebt für die genannten Sonntage und einzelne zwischenfallende Wochentage: für Dom. Octav. Pent. Offenb. 4, 1—9. Joh. 3, 1—15. Mittwoch 1 Cor. 15, 12—23. Luc. 20, 27—40. Hebd. II p. Pent. 1 Joh. 4, 16—21. Luc. 16, 19—31. Mittwoch Col. 3, 5—11. Matth. 5, 17—19. Hebd. III p. Pent. 1 Joh. 3, 13—18. Matth. 5, 20—24. Hebd. IV p. Pent. 1 Petr. 5, 6—11. Luc. 15, 1—10. Hebd. V p. Pent. Röm. 8, 18—23. Luc. 6, 36—42. Freitag Col. 3, 17—24. Marc. 11, 11—23. Hebd. VI p. Pent. 1 Petr. 3, 8—15. Luc. 5, 1—11. Mittwoch Col. 3, 12—17. Luc. 9, 12—17. Dom. p. nat. app. (Epistel fehlt) Matth. 7, 15—21. Dom. IV p. nat. app. Röm. 8, 1—6. Luc. 16, 1—9. Dom. V p. nat. app. Röm. 8, 12—17. Luc. 10, 25—37. Dominica (?) 1 Cor. 15, 39—46. Luc. 18, 9—14. Dom. II p. Laur. 2 Cor. 5, 1—10. Marc. 7, 31—37. Sonnabend 2 Sam. 2, 1—24. Marc. 7, 31—37. Dom. III p. Laur. (Epistel fehlt) Luc. 10, 23—37. Dom. IV p. Laur. Galat. ? Luc. 17, 11—19. Dom. V p. Laur. Gal. 5, 16—24. Matth. 6, 24—33. Sonnabend Hebr. 9, 13—23. Matth. 23, 13—23. Dom. mensis VI Gal. 5, 25 — 6, 10. Luc. 7, 11—16. Dom. mensis VIII Ephes. 4, 1—6. Luc. 14, 1—11. Dom. mensis VII 1 Cor. 1, 4—8. Matth. 22, 23—33. Es folgen nun die Lectionen des Herbstquatembers, die wir schon oben angegeben haben. Dom. mensis VII Ephes. 4, 23—28. Matth. 9, 1—8. Dom. III p. Cypriani Ephes. 5, 15—21. Matth. 18, 23—25.

Dieser Versuch der Gestaltung dieses Abschnitts des Kirchenjahrs hat in der künftigen Periode noch mancherlei Entwickelungen durchlaufen, und wir können daher auch erst in der folgenden Periode näher auf ihn eingehen. Hier nur Folgendes: Wir sahen (II, 404. 421.) in der gallischen Kirche, wie die Heiligentage so anspruchsvoll heranstraten, daß sie z. B. für die Zählung und Gestaltung der Sonntage der Epiphaniaszeit maaßgebend wurden, und wie das eine Verkehrung der richtigen Ordnung war. Das nemliche unrichtige Princip sehen wir nun hier hinsichtlich der festlosen Kirchen=

jahrshälfte befolgt. Fest waren da bisher nur der Anfangs-Punct, die Pfingstoctave, der Endpunkt, der Advent, und in der Mitte der Herbstquatember mit seinen beiden Sonntagen. Aber es fielen in diese Zeit die großen, der ganzen abendländischen Kirche lateinischer Zunge gemeinsamen Heiligentage Peter und Paul, Laurentii, Cypriani. So nahm man diese als Haltpunkte für die zwischenliegenden und nachfolgenden Sonntage, zählte und ordnete letztere nach ersteren, machte aber auch dadurch und zwar, wie wir nachher sehen werden, nicht in äußerlicher Beziehung allein, das Jahr des Herrn abhängig von dem Jahr der Kirche. Man ward aber mit der Arbeit noch weit nicht fertig: die Zählung ist noch nicht klar und abgerundet; an einer Stelle ist noch ein Sonntag zu wenig bedacht, an einer anderen einer zu viel; für Wochentage ist noch so gut wie gar nicht gesorgt. So geschieht es denn, daß auch die von dem Kern des Throtinchus gegebenen Lectionen in der Folgezeit noch manche Veränderung erleiden, oder wenigstens, wenn sie auch bleiben, doch anderen Sonntagen dieser Reihe zugewiesen werden und die Plätze vertauschen. Ohne Zuhülfenahme der weiteren Quellen der künftigen Periode läßt sich also hier noch kein Urtheil fällen.

Von der Zeit Gregor's des Großen wird man gerade keine Abschwächung der die Heiligenverehrung betreffenden Principien erwarten; vielmehr war dies die Zeit der rechten Ausbildung des ora pro nobis. Und nachdem wir oben gesehen haben, wie die Sonntage sich nach den Heiligenfesten richteten, bedarf es keines Beweises mehr dafür, zu welch einer Bedeutsamkeit das Jahr der Kirche im engeren Sinne gediehen war. Es gehörte zum Kirchendienst jetzt nothwendig schon ein Kalendar, welches die Heiligentage verzeichnete. Gregor der Große schreibt im Juni 598 an den Bischof Eulogius von Alexandrien[1]: nos paene omnium martyrum distinctis per singulos dies passionibus, collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum

[1] Epp. VIII, 7. 29.

veneratione missarum solemnia agimus; non tamen in eodem volumine, quis qualiter sit passus, indicatur, sed tantummodo nomen, locus, et dies passionis ponitur. Bei vielen unter diesen im Kalendar aufgeführten Heiligen begnügte man sich allerdings, sie in der sonstigen Messe des Tages zu commemoriren. Aber die Tage der bedeutenderen Heiligen wurden als Feste derselben begangen; und als man anfing die Feste des Herrn und die Sonntage mit eignen Lectionen und Messen zu versehen, geschah dasselbe auch bei diesen Heiligenfesten; und wir werden sehen, daß selbst die Zahl dieser Heiligentage nicht gering ist. Ja, die Tage der Hauptheiligen erhielten wie die großen Feste des Herrn je länger je mehr auch ihre Vigilien und Octaven; und an manche derselben schloß sich aus dem Volksleben heraus manche kirchliche und Volkssitte an. Das Muratorische Breviarium macht uns über die Feier der Hauptheiligentage, ihrer Vigilien und ihrer Octaven folgende interessante Mittheilungen: Alle Tage der Apostel und mehrerer Heiligen haben ihre Vigilien, an denen gefastet, 3 Uhr Nachmittags Messe ohne Gloria in Excelsis und Allelujah gehalten, Abends aber ihre Märtyrergeschichten (passiones) gelesen werden; dabei wird die Märtyrergeschichte in 9 Lectionen getheilt, und wenn sie dazu zu kurz ist, werden 6 Lectionen aus der Schrift vorauf und dann die in 3 Abschnitte getheilte Märtyrergeschichte gelesen; dazwischen werden Responsorien, Antiphonen gesungen. Diese Märtyrerfeste haben immer auch ihre Octaven, an denen die Messe wie an dem Heiligentage selbst gehalten wird; wenn diese Octaven auf einen anderen Heiligentag fallen, werden sie am Tage vor letzterem abgehalten.

Die Reihe dieser Heiligentage und ihrer Lectionen zu überblicken, ist darum lehrreich, weil sich erst aus ihnen erkennt, wie die mittelalterliche Kirche das bürgerliche Jahr ganz mit dem kirchlichen Jahr ausgefüllt, und wie sie die heilige Schrift nach allen Seiten hin in der gottesdienstlichen Schriftverlesung in Anwendung gebracht hat. Wir werden hier daher noch einmal alle die Heiligenfeste zusammenstellen,

welche die römische Kirche in dieser Periode mit Messen und Lectionen versehen hat. Für die Zukunft aber werden wir auf dies Heiligenjahr wenigstens nicht wieder hinsichtlich des Details zurückkommen, da der weitere Ausbau in die kleinsten Einzelheiten und das darin fortwährende Schwanken je nach den verschiedenen Zeiten und Provinzen für unseren Zweck nicht von Bedeutung sind. Wir nehmen hier erst eine Reihe von Heiligentagen vorweg, die ein geschichtliches Interesse haben, und geben dann eine Zusammenstellung aller anderen mit Messen und Lectionen ausgestatteten Heiligentage dieser Zeit.

Die etwas eingehender zu besprechenden Heiligenfeste sind die Marienfeste Purificationis, Annunciationis, Nativitatis und Assumtionis, die Kreuzesfeste Kreuzeserfindung und Kreuzeserhöhung, ferner Peter und Paul, Michaelis und Allerheiligen.

Von den Marienfesten haben wir bisher nur zwei, nemlich Assumtionis in Gallien schon vor dem J. 600 (II, 406) und Annunciationis in Spanien um das J. 659 (II, 274) gefunden. In Rom finden wir nun zuerst Purificationis. So viel steht wohl nach den Angaben der griechischen Geschichtschreiber fest, daß es seinen Ursprung in Constantinopel unter der Regierung Justin's oder Justinian's genommen haben wird, unter dem Namen festum hypapantes, unter welchem es auch im Abendlande zuerst, z. B. im Gregorianum erscheint. Die erste Spur von ihm im Abendlande findet sich in Rom, und zwar darin daß es in einem alten ordo Romanus aus dem 9ten Jahrhundert heißt: Sergius (687—701) habe für dies Fest Processionen mit Litanei und die geweihten Kerzen angeordnet. Jedenfalls war es zu Beda's Zeit in den Kirchen von römischem Ritus völlig heimisch: nicht allein hat er an diesem Fest über Luc. 2, 22—35 gepredigt, sondern er redet auch in anderen seiner Schriften davon. Hernach erscheint es im Gelasianum und Gregorianum, welche Messen dafür geben, und im Muratorischen Breviarium. Der Gegenstand des Festes war, was Luc. 2,

22 ff. erzählt ist; daher kommt es denn, daß es von Anfang her unverändert am 2ten Februar begangen worden ist. Der Monat Februar aber war im heidnischen Rom dem Pluto Februus heilig und daher der Monat der Lustrationen. Diese heidnischen Lustrationen nun, so erzählt Beda[1]), habe die christliche Religion trefflich umgewandelt, und daher komme es, daß an diesem Festtage jene Processionen gehalten wurden, bei welchen Alle priesterlich geweihte brennende Kerzen trugen (Lichtmeß). Daher schreibt auch das Muratorische Breviarium vor, daß dies Fest magno cum decore vel accensis multis luminibus zu feiern sei; und das Gregorianum giebt Gebete zur Procession. Von Annunciationis haben wir schon oben (S. 122 ff.) das Nöthige beigebracht. Gelasianum und Gregorianum geben Messen, der Kern des Theotinchus giebt die Lectionen Jes. 7, 10—16. Luc. 1, 26—38 dafür. Von Nativitatis Mariä sagt uns der Editor des Muratorischen Gregorianum (s. oben S. 79), daß es im ursprünglichen Gregorianum noch nicht enthalten gewesen, also zu Gregor's Zeit in Rom noch nicht gefeiert worden sei. Anderer Seits giebt es eine Notiz aus dem Leben des Pabstes Sergius († 701), daß derselbe Processionen wie für Annunciationis und Dormitionis so auch für Nativitatis Mariä angeordnet habe[2]). Da nun dies Fest in keiner anderen Kirche früher erscheint, so wird es in Rom im Laufe des 7ten Jahrhunderts entstanden sein. Gelasianum und Gregorianum haben es bereits auf den 8ten Septbr., welcher Tag ihm auch geblieben ist, und geben Messen dafür. Der Kern des Theotinchus giebt noch keine Lectionen dafür. Assumtionis haben wir, wie bemerkt, in der gallischen Kirche schon frühe gefunden. Auch in der griechischen Kirche muß es frühe gewesen sein, wenn die dortigen Geschichtschreiber recht berichten, daß der Kaiser Mauritius (582—602) es eingeführt, oder sogar schon verlegt habe. Daß es in Rom zu Gregor's des Großen Zeit

---

[1]) De rat. tempor. cap. 10.

[2]) Bei Ranke a. a. O. S. 48.

noch nicht bestand, verbürgt die eben erwähnte Notiz des Editors des Gregorianum. Vielmehr ist die erste Spur des Vorhandenseins dieses Festes in Rom die ebenfalls eben erwähnte Notiz aus dem Leben des Sergius. So wird es denn gleichfalls im Laufe des 7ten Jahrhunderts sich auch in Rom eingebürgert haben. Wenn diese Notiz im Liber pontificalis es festum nicht assumtionis sondern dormitionis Mariae nennt, so darf man auf diesen Namenunterschied Nichts geben, und namentlich nicht daraus folgern, daß dem Namen dormitionis eine andere und frühere Ansicht von dem Lebensende der Maria unterliege, und daß daher der Name dormitionis alterthümlicher und älter sei als der Name assumtionis, denn wir haben (II, 406) gesehen, daß der Name assumtio und die demselben unterliegende Legende sich schon bei Gregor von Tours findet. In der gallischen Kirche wurde Assumtionis (II, 406. 439.) wenigstens hie und da am 18ten Januar begangen; in Rom dagegen erscheint es von vorne herein am 15ten August. Gelasianum und Gregorianum geben ihm schon Messen, letzteres auch eine Vigilie. Der Kern des Theotinchus hat noch keine Lectionen dafür.

Von den Kreuzesfesten haben wir Kreuzeserfindung schon durch die ganze Geschichte der gallischen Liturgie hindurch gefunden (II, 346. 408. 440). Man kann zweifeln, ob es schon in dieser Periode nach Rom gekommen ist, denn selbst das Gregorianum kennt es noch nicht. Dagegen kommt es in dem durch gallische Einflüsse bestimmten Gelasianum vor, und der ebenfalls durch gallische Einflüsse bestimmte Kern des Theotinchus giebt dafür die von den gallischen (II, 440) abweichenden Lectionen Gal. 5, 10 — 6, 14. Joh. 3, 1—15. Beide Urkunden setzen es auf den 3ten Mai. Kreuzeserhöhung dagegen hat seinen Ursprung im Morgenlande genommen: der Kaiser Heraklius ließ, nachdem er den (627) von ihm besiegten Persern das von ihnen geraubte heilige Kreuz der Helena wieder abgenommen hatte, dasselbe im J. 629 wieder in der Grabeskirche zu Jerusalem aufstellen. Nach dem Liber pontificalis hat es in Rom zur Zeit des Sergius († 701)

schon bestanden. Das Gregorianum sowohl als das Gelasianum führen es bereits unter dem 14ten September auf; aber der Kern des Theotinchus giebt für dasselbe noch keine Lectionen.

Peter und Paul fanden wir schon in der vorigen Periode, und zwar so daß die Memorie Beider auf Einen Tag, den 29ten Juni, gefeiert ward. In dieser Periode aber nahm man eine Trennung vor, feierte Peter's Tag am 29ten, und Paul's Tag am 30ten Juni. Wann diese Aenderung getroffen ist, läßt sich nicht genau ermitteln. Der späte Micrologus will wissen, daß sie von Gregor dem Großen herrühre. Aber wir haben eine ächte Homilie Beda's auf diesen Tag, und in derselben sagt Beda ausdrücklich: cum memoria beati Petri etiam coapostoli ejus Pauli hodie natalitia celebramus. Daraus muß man doch schließen, daß zu Beda's Zeit die Trennung beider Feste noch nicht durchgeführt war. Von unseren Urkunden haben die Theilung des Doppelfestes erst das Gregorianum und der Kern des Theotinchus. Uebrigens war es als eines der höchsten Feste angesehen: schon das Leonianum hat eine Vigilie dafür, und die jüngsten unter unseren Quellen geben ihm auch schon eine Octave. Das Leonianum giebt für den Tag selbst und seine Vigilie zusammen nicht weniger als 28 Messen zur Auswahl. Das capuanische Lectionar giebt Röm. 10, 10 ff. als Lection. Beda hat zur Vigilie über Joh. 21, 15—19, am Tage selbst über Matth. 16, 13—19 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt zur Petersvigilie AG. 3, 1—10. Joh. 21, 15—19 und zum Peterstage AG. 12, 1—11. Matth. 16, 13—19, zur Paulsvigilie Gal. 1, 11—20, zum Paulstage wieder Joh. 21, 15—19.

Ueberaus merkwürdig ist, daß wir Petri Stuhlfeier, welches wir nicht allein in der gallischen Kirche sondern auch in der römischen schon in der vorigen Periode (S. 60) durch das Calendarium Bucherianum bezeugt fanden, in dieser Periode auch von nicht einer einzigen unserer Quellen erwähnt finden.

Das Michaelisfest haben wir (II, 441) als aus der römischen Kirche dahin verpflanzt schon in der gallischen Kirche gefunden. Wir haben da auch schon der Erscheinungen des Erzengel Michael gedacht, auf welche dies Fest gestützt wird, so wie des Zeugnisses Beda's für das Vorhandensein des Festes. Was nun seinen Ursprung betrifft, so ist derselbe ohne Zweifel römisch, denn es kommt schon im Leonianum vor; aber schwierig ist es, die Entstehungszeit desselben zu bestimmen. Die früheste Spur weist in das Zeitalter des Gelasius zurück, der in einem zwischen 492 und 496 geschriebenen Briefe [1]) einem Bischofe aufträgt, eine Kirche dem Erzengel Michael und dem heiligen Martinus zu weihen. Eben dahin führt uns der Umstand, daß es im Leonianum vorkommt. Es erscheint da als Kirchweihfest einer in Rom an der via Salaria belegenen, dem Michael geweihten Kirche, und nicht wie später am 29ten, sondern am 30ten September, aber mit Gebeten wie sie später das Michaelisfest hat. Unsere beiden späteren Sacramentarien haben es dann auf den 29ten September. Der Kern des Theotinchus hat hier seine Lücke, und so erfahren wir seine Lectionen für jetzt noch nicht.

Von dem Allerheiligenfeste finden wir die Anfänge in unserer Periode. Beda erzählt [2]), der Pabst Bonifacius IV. (608—614) habe sich von dem Kaiser Phocas das alte Tempelgebäude des Pantheon schenken lassen, es gereinigt, und daraus eine Kirche der heiligen Maria und aller Heiligen gemacht. Dieselbe Nachricht giebt auch Paulus Diaconus, indem er zugleich als Grund hinzufügt: ut ubi quondam omnium non deorum, sed daemonum cultus erat, ibi deinceps omnium fieret memoria sanctorum [3]). Das Kirchweihfest dieser Kirche, festum sanctae Mariae ad Martyres genannt, ward am 13ten Mai gefeiert, und war natürlich der Sache nach ein Allerheiligenfest. Wir finden es bereits nebst einer

[1]) Bei Mansi VIII, 134.
[2]) Bedae hist. eccles. II, 4.
[3]) Hist. Longob. IV, 37.

Messe dafür im Gregorianum; unsere anderen Quellen kennen es noch nicht. Später soll, wie Anastasius erzählt, Gregor III (731—741) ein Oratorium gebaut haben, in welchem er Reliquien aller Heiligen aller Lande aufstellen ließ, damit daselbst zu Ehren aller derjenigen Heiligen, welche in Rom keine eignen Stellen der Anbetung hätten, an ihren Tagen Messe gelesen würde. Diese Einrichtungen bereiteten das eigentliche Allerheiligenfest vom 1ten November vor, von welchem sich indeß verläßliche Nachrichten erst in der folgenden Periode finden.

Wir geben nun die übrigen Heiligentage, für welche wir in unseren Quellen Messen oder Lectionen finden, indem wir bei der Aufzählung dem Naturjahr folgen. Aus dem Monat Januar werden mit Messen versehen Genovefa (3 Jan.), Felix (14 Jan.), Marcellus (16 Jan.), Prisca (18 Jan.), Sebastian nebst Maria, Martha, Audifax, Habacuc (20 Jan.), Fabian (gleichfalls 20 Jan.), der Agnes Tod (21 Jan.), Vincentius (22 Jan.), Agnes' Geburt (28 Jan.). Der Kern des Theotinchus giebt für sie alle noch keine Lectionen; aber Gregor der Große hat am Tage des Felix über Luc. 12, 35—40, und am Todestage der Agnes über Matth. 13, 44—52 gepredigt. Im Februar haben Messen: Agathe (5 Febr.), Soter (10 Febr.), Valentin (14 Febr.), Vitalis (ebenfalls 14 Febr.), Juliana (17 Febr.). Lectionen finden sich für diese Tage noch nicht. Im März haben Messen: Perpetua und Felicitas (7 März) und Gregor der Große (12 März). Der Kern des Theotinchus hat für diese Tage noch keine Lectionen; aber Gregor der Große hat am Tage der Felicitas über Matth. 12, 46—50 gepredigt. Im April haben Messen Leo der Große (11 April), Euphemia (13 April), Tiburtius und Valerian (14 April), Georgius (23 April), Vitalis (25 April). Der Kern des Theotinchus giebt für den Tag Leo's Sirach 44, 45. Matth. 25, 14—23, und für Tiburtius und Valerian Sprüchw. 15, 2—9. Matth. 5, 1—12 als Lectionen. Im Mai haben Messen die Apostel

Philippus und Jacobus (1 Mai), Alexander, Evantius und Theodotus (3 Mai), Juvenalis (ebenfalls 3 Mai), Apostel Johannes (6 Mai), Gordianus und Epimachus (10 Mai), Nereus und Achilleus (12 Mai), Pankratius (ebenfalls 12 Mai), Prudentianus (19 Mai), Gervasius und Prothasius (20 Mai), Juliana (22 Mai), Urbanus (25 Mai). Gregor der Große hat am Tage des Nereus und Achilleus über Joh. 4, 46—53, und am Tage des Pankratius über Joh. 15, 12—16 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt für Philippus und Jacobus Weish. 5, 1—5. Joh. 14, 1—14, für Prudentianus Sirach 51, 1—12. Matth. 13, 44—52, für Gervasius und Prothasius Sprüchw. 10, 28 — 11, 10. Matth. 19, 3—11, für Juliana Sirach 51, 13—17. Matth. 25, 1—13, für Urbanus Sir. 47, 9. Matth. 24, 42—47. Im Juni haben Messen: Kirchweihe der Kirche St. Nicomedis (1 Jun.), Petrus und Marcellus (2 Juni), Aurelian und Liphard (3. Juni), Cyrinus, Nabor und Nazarus (12 Jun.), Vitus (15 Jun.), Marcus und Marcellianus, Marina (18 Juni), Vigilie des Gervasius und Prothasius (18 Jun.), Tag derselben (19 Juni), Vigilie Johannis des Täufers (23 Juni), Johannis des Täufers Geburt (24 Juni), Vigilie der römischen Märtyrer Johannes und Paulus (25 Juni), Tag derselben (26 Juni), Pabst Leo (28 Juni). Beda hat in der Johannisvigilie über Luc. 1, 5—17, und am Johannistage über Luc. 1, 57—80 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt für Petrus und Marcellus Weish. 3, 1—8. Luc. 21, 9—19, für Aurelian und Liphard Hebr. 7, 23—27. Matth. 25, 14—21, für Marcus und Marcellianus Sprüchw. 15, 2—9. Joh. 15, 12—16, für Gervasius und Prothasius Sirach 2, 18—21. Luc. 12, 34—44, für Johannisvigilie Jerem. 1, 4—10. Luc. 1, 5—17, für Johannistag Jes. 49, 1—7. Luc. 1, 57—68. Im Juli haben Messen: Processus und Martinianus (2 Juli), die 7 Brüder, welche das Leonianum Felix, Philippus, Vitalis, Martialis, Alexander, Si-

lanus, Januarius nennt (10 Juli), Jacobus (25 Juli), Felix, Simplicius, Faustinus, Beatrix (28 Juli), Abdo und Sener (30 Juli). Gregor der Große hat am Tage des Procellus und Martinianus über Luc. 9, 23—27, und Beda am Tage Jacobi über Matth. 20, 20—23 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt keine Lectionen für diese Tage. Im August haben Messen: Tag der Maccabäer (1 Aug.), Petri Kettenfeier (ebenfalls 1 Aug.), Pabst Stephan (2 Aug.), Sixtus, Felicissimus Agapetus (5 oder 6 Aug.), Donatus (7 Aug.), Cyriacus (8 Aug.), Vigilie des Laurentius (9 Aug.), Tag desselben (10 Aug.), Tiburtius, Valerian, Cäcilia, Susanna, Cassian (11 Aug.), Hippolytus und Paulianus (13 Aug.), Eusebius (14 Aug.), Octave des Laurentius (17 Aug.), Agapetus (18 Aug.), Magnus (19 Aug.), Timotheus (22 Aug.), Rufus (27 Aug.), Hermes (28 Aug.), Sabina (29 Aug.), Decollatio Johannis (29 oder 30 Aug.), Adauctus und Felix (30 Aug.). Das capuanische Lectionar giebt für Laurentius 2 Tim. 4, 16 ff. Beda hat auf Decollatio Johannis über Matth. 14, 1—11 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt für Laurentius 2 Cor, 9, 6—10. Joh. 12, 24—26, für den Tag des Tiburtius und einer Reihe anderer Heiligen Offenb. 1, 1 ff. Weish. 5, 1—5. Weish. 10, 17—20. Joh. 15, 12—16. Matth. 13, 44—52, für des Täufers Enthauptung Hebr. 11, 36—39. Marc. 6, 17—29. Im August haben Messen: Priscus (1 Septbr.), Gurgonus (9 Septbr.), Proclus und Hyacinthus (11 Septbr.), Cornelius und Cyprian (14 Septbr.), Nicomedes (15 Septbr.), Euphemia (16 Septbr.), Lucia und Geminianus (gleichfalls 16 Septbr.), Evangelist Matthäus (21 Septbr.), Cosmas und Damianus (27 Septbr.). Beda hat am Tage des Matthäus über Matth. 9, 9—13 gepredigt, und sagt dabei, daß an dem Tage als Epistel Röm. 5 gelesen sei. Für die anderen Tage sind uns keine Lectionen bezeugt. Im October finden sich Messen, aber keine Lectionen für Pabst

Marcus (7 Octbr.), Marcellus und Apulejus (gleichfalls 7 Octbr.), Pabst Callistus (14 Octbr.). Im November haben Messen: Cäsarius, Cosmas und Damianus (1 Novbr.), die vier Gekrönten, welche das Gelasianum Castianus, Claudius, Castor und Sempronianus nennt (8 Novbr.), Theodorus (9 Novbr.), Mennas und Leo (11 Novbr.), Martin's Vigilie (10 Novbr.), Tag desselben (11 Novbr.), Bricius (15 Novbr.), Eucherius (16 Novbr.), Anianus und Aurelian (17 Novbr.), Vigilie der Cäcilia (21 Novbr.), Tag der Cäcilia so wie des Tiburtius, Valerian, Maximus (22 Novbr.), Clemens und Felicitas, Columban (23 Novbr.), Chrysogonus und Gregorius (24 Novbr.), Saturninus, Krisantes, Maurus, Daria (29 Novbr.), Andreasvigilie (29 Novbr.), Tag desselben (30 Novbr.). Das capuanische Lectionar giebt für die Vigilie des Andreas 2 Tim. 2, 4 ff. und für den Tag desselben 1 Cor. 2, 1 ff. Gregor der Große hat am Tage des Andreas über Matth. 4, 18—22 und am Tage des Mennas über Luc. 21, 9—19 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt für Theodorus Sprüchw. 3, 13—20. Joh. 15, 17—25, für Mennas Sprüchw. 15, 2—9. Luc. 22, 24—30, für Martin's Vigilie Weish. 10, 10—14. Luc. 13, 35—40, für den Tag desselben Sirach 44, 45. Matth. 25, 14—23, für Bricius Sirach 44, 25—45. Luc. 19, 12—26, für Eucherius Sprüchw. 3, 13—20. Matth. 24, 42—47, für Anianus und Aurelian Weish. 10, 10—14. Matth. 24, 3—13, für Cäcilia u. s. w. Sirach 51, 13—17. Matth. 25, 1—13, für Clemens und Felicitas und Columban Sirach 14, 22 — 15, 16. Matth. 25, 14—23 und Sprüchw. 31, 10—13. Matth. 12, 46—50, für Chrysogonus Sirach 39, 6—13. Luc. 21, 9—19, für Saturninus u. s. w. Sirach 31, 8—11. Marc. 13, 5—13, für die Vigilie des Andreas Ephes. 1, 3—8. Joh. 1, 35—51, für den Tag desselben Röm. 10, 10—18. Matth. 4, 18—22. Im December endlich haben Messen: Eligus (1 Decbr.), Octave des Andreas (7 Decbr.), Damasus (10 Decbr.), Eulalia, Victori-

cus (11 Decbr.), Walerich (12 Decbr.), Autbert und Lucia (13 Decbr.), Afra (18 Decbr.), Apostel Thomas (20 Decbr.), Innocentius (21 Decbr.), 30 Märtyrer (22 Decbr.), 860 Märtyrer (23 Decbr.), 40 Jungfrauen (24 Decbr.), Stephan (26 Decbr.), der Evangelist Johannes (27 Decbr.), Unschuldige Kinder (28 Decbr.), Silvester (31 Decbr.). Das capuanische Lectionar giebt für Johannis 2 Tim. 3, 16 ff. und für Unschuldige Kinder Röm. 5, 1 ff. Beda hat am Tage Johannis über Joh. 21, 19—24, und am Tage der Unschuldigen Kinder über Matth. 2, 13—18 gepredigt. Der Kern des Theotinchus giebt für Eligus Sprüchw. 3, 13—20. Luc. 12, 35—40, für Damasus Sir. 31, 8—11. Joh. 15, 17—25, für Eulalia und Victoricus 2 Cor. 10, 17 — 11, 2. Matth. 25, 1—13 und Röm. 8, 28—32. Joh. 15, 17—25, für Walerich Weish. 10, 10—14. Matth. 25, 14—23, für Autbert Weish. 7, 30 — 8, 4. Luc. 21, 14—19, für Afra Mal. 3, 1—4. Matth. 13, 44—52, für Innocentius Röm. 8, 35—39. Luc. 6, 17—23, für 30 Märtyrer Weish. 5, 16—24. Matth. 24, 42—47, für 860 Märtyrer Weish. 3, 1—9. Marc. 13, 44—52, für 40 Jungfrauen 2 Cor. 10, 17 — 11, 2. Matth. 13, 44—55, für Stephan AG. 6, 8 — 7, 59. Matth. 23, 34—49, für Johannis Sirach 15, 1—6. Joh. 21, 19—24, für Unschuldige Kinder AG. 14, 1—5. Matth. 2, 13—23, für Silvester Hebr. 7, 23—27. Matth. 24, 42—47.

Der Leser wird bemerken, daß mehrere Heilige mehrmals unter verschiedenem Datum vorkommen. Natürlich werden ihnen von verschiedenen Quellen diese verschiedenen Tage gegeben. Wir glaubten aber genug zu thun, wenn wir sie unter allen den Tagen nannten, unter welchen sie hie oder da erscheinen, da es nicht in unserem Interesse liegt, weiter in diese Abweichungen des Kalendars einzugehen. Sehen wir uns die einzelnen Heiligen näher an, so befinden sich darunter nicht wenige der gallischen Particularkirche angehörige, z. B. Genofeva, Eucherius. Die Ursache davon ist, daß unsere Quellen zum Theil durch gallische Einflüsse bestimmt sind.

An den Lectionen wird dem Beobachter sofort auffallen, daß die Episteln zum größten Theil aus Sirach, Weisheit, Sprüchwörtern genommen sind: es lag in der Natur der Heiligenverehrung, daß man bei der Auswahl der Pericopen für die Heiligentage zu den apokryphischen Büchern oder doch wenigstens zu den moralisch-practischen Schriften des Canon hingedrängt wurde. Die evangelischen Pericopen wiederholen sich sehr häufig; so z. B. kommen die Stellen Matth. 24, 42—47. Matth. 25, 14—23 ein halb Dutzend Mal vor. Es reichten allerdings die Evangelien nicht hin, um für so viele Heiligentage verschiedene Pericopen herzugeben. Daher kommt es denn auch, daß von allen mit eignen Messen versehenen Heiligentagen doch wieder nur eine Auswahl auch besondere Pericopen hat. Für diejenigen, welchen keine eignen Pericopen zugetheilt waren, gebrauchte man allgemeine Lectionenpaare für Märtyrertage. Solche allgemeine Lectionenpaare für Märtyrertage zur beliebigen Benutzung giebt jedes, giebt schon das capuanische Lectionar. Auch die Sacramentarien geben solche allgemeine Heiligenmessen, nach beliebiger Auswahl an solchen Heiligentagen zu gebrauchen, für welche es noch keine eignen Messen gab.

Wir haben (II, 446 ff.) dargestellt, aus welchen principiellen und geschichtlichen Veranlassungen heraus die Messen bei casualen Gelegenheiten entstanden, und haben daselbst auch probeweise die Lectionen angegeben, welche die gallischen Missalien für dergleichen Messen aufstellen. Dieselbe Erscheinung tritt nun aus denselben Gründen in dieser Periode auch in der römischen Kirche hervor, und wir theilen auch hier zur Vergleichung mit dem gallischen Lectionensystem zur Probe Lectionen mit, welche die römischen Lectionarien für solche Messen geben. Das capuanische Lectionar kennt nur erst Messen zur Kirchweihe, bei Ordinationen, in natalitiis episcoporum, und Todtenmessen. Das Leonianum kennt außerdem doch schon eine Messe um Regen. Im Gregorianum kommen dergleichen Messen noch gar nicht vor; erst der vom Editor derselben besorgte Anhang hat sie. Dagegen besteht,

wie wir schon oben gesehen haben, fast das ganze dritte Buch des Gelasianum aus solchen Messen beim Antritt einer Reise, in Zeiten großer Sterblichkeit, bei Viehseuchen, um gutes Wetter, und um Regen u. s. w. u. s. w. Theotinchus giebt zu Lectionen für eine Messe um fruchtbar Wetter Joel 2, 21—26. Luc. 8, 22—25, um Regen Jerem. 14, 19—22. Matth. 15, 32—39, in die belli Jes. 38, 1—6. Luc. 12, 22—31, am Tage der Stuhlbesteigung eines Pabstes Ebr. 5, 1—6. Luc. 22, 24—50, bei Ordination eines Priesters Tit. 1, 1—9. Matth. 24, 42—47, eines Bischofs 1 Tim. 3, 1—5. Matth. 24, 45 oder Matth. 16, 13—19, bei Einweihung einer Kirche Offenb. 21, 2—5. Luc. 6, 43—48. Luc. 19, 1—9, zur Brautmesse 1 Cor. 6, 15—20. Matth. 22, 1—14 oder Matth. 19, 1—6, zur Ankunft des Sendgerichts 1 Tim. 2, 1—7. Luc. 19, 12—26, in Anfechtung und Noth Jerem. 8, 4—9 oder Jerem. 22, 3—4 oder Jerem. 14, 7—9. Luc. 19, 1—10, für eine Votivmesse Jes. 19, 21—25, für Kranke Jacob. 5, 13—16, für Reisende 1 Mos. 24, 7, bei Todtenmessen 2 Maccab. 12, 43—46 oder 1 Thess. 4, 13—18 oder Jes. 58, 10—14. Joh. 11, 21—27 oder Joh. 5, 21—24 oder Joh. 6, 37—40 oder Joh. 6, 51—54.

Daß täglich die Messe celebrirt wurde, und zwar, wenn das Sacramentar nicht eine besondere Messe für den Tag ordnete, eine quotidiana, brauchen wir nicht erst auszuführen. Zum Ueberfluß führen wir folgende Worte Gregor's in seiner Homilie am Sebastianstage an: Ecce quotidianae hostiae illa cum eleemosynis et lacrymis missa legatio, quantam cum rege veniente gratiae pacem fecit. Gleichwohl erkannte man fortwährend dem Sonntage seine ausgezeichnete Bedeutung zu. Auch weiß Beda in seinen Homilien zur Vigilie des Täufers und am Sonnabend nach Invocavit noch sehr gut und richtig die Bedeutung des Sonntags als Tages der Auferstehung des Herrn, und als achten Tages zu entwickeln. Ja, noch Gregor der Große tritt der Uebertragung der Eigenschaften des a. t. Sabbaths auf den n. t. Sonntag entschieden und klar entgegen. Er verweist auf der einen Seite

einem Bischof Januarius, daß er am Sonntage habe Erntearbeiten thun lassen[1]); aber auf der andern Seite schreibt er den römischen Bürgern, die a. t. Bestimmungen vom Sabbath seien nicht wörtlich zu halten, man könne z. B. immerhin am Sonnabend arbeiten, oder am Sonntage den Leib waschen, nur nicht Wohllust halber[2]). Der alte Vorzug der Stationstage Mittwoch und Freitag zeigte sich, wie wir gesehen haben, immer noch darin, daß sie in den Quatembern, in der Quadragesima die Hauptfasttage waren, daß man, wo man anfing auch die Wochentage mit eignen Lectionen zu versorgen, sie zuerst versorgte; daß die Freitage gern solche Lectionen erhielten, die auf den Tod des Herrn eine Beziehung hatten. Sonst freilich verschwand die alte Art ihrer Feier hinter das formirtere Kirchenjahr. Weil man sich in Rom beharrlich gegen eine jüdische Weise der Sabbathfeier wehrte, hielt man auch fortwährend fest, daß in den Fastenzeiten auch am Sonnabend gefastet werden dürfe und müsse.

Wie das Boreninstitut sich allmählig aus den a. und n. t. Gebetsstunden herausbildete, wie für die Gemeinden namentlich nur die Metten und Vespern, und für die Vorabende mancher Feste auch die Vigilien in Betracht kamen, wie diese öffentlichen Horen auch eine liturgische Anordnung empfingen, wie dagegen die anderen Stunden des Tages und der Nacht mehr den Klöstern und denjenigen Kirchen verblieben, an welchen eine zahlreichere Geistlichkeit stand — das Alles ist uns bereits bekannt. Als aber Benedict von Nursia dem abendländischen Klosterleben eine festere Organisation gab, hat er seine Aufmerksamkeit auch diesen Gebetsstunden zugewendet, und ihnen zunächst für die Klöster eine Anordnung gegeben, die sich in allem Wesentlichen erhalten hat. Er widmet ihnen einen langen Abschnitt seiner Regel[3]), dessen Inhalt wir hier mittheilen müssen. Nach Ps. 119, 62. 164

[1]) Epp. IX. VII. 11, 1.

[2]) Epp. XIII, 1.

[3]) Cap. 8—20. In Holstenii Cod. Regularum monasticarum et canonicarum. Aug. Vindelic. 1759. Tom. I, p. 120 ff.

müssen, sagt er, sieben Tagesstunden und Eine Nachtstunde gehalten werden; daher setzt er folgende Stunden fest: die vigiliae (2 Uhr Nachts), matutina (incipiente luce), prima (6 Uhr Morgens), tertia (9 Uhr Vorm.), sexta (12 Uhr Mitt.), nona (3 Uhr Nachm.), vespera (6 Uhr Abends), und completorium, d. h. um die vom Worte Gottes geforderte Zahl voll zu machen (9 Uhr Abends). Zu diesen Stunden soll der ganze Convent zusammen kommen, und in folgender Weise Gottesdienst halten. Die Vigilie soll im Winter, d. h. vom 1ten Novbr. bis Ostern so verlaufen: Erst 3 Antiphonen, Deus in adjutorium meum, Domine ad adjuvandum me, und Domine labia mea aperies, jede mit dem Gloria Patri schließend; dann Ps. 3 gesungen mit dem Gloria Patri; dann Ps. 93 nebst Antiphone; Te deum; dann 6 Psalmen mit Antiphonen. Darauf ertheilt der Abt dem Convent den Segen, und nun werden 3 Lectionen aus dem A. und N. Testament, dazu auch passende Auslegungen und Homilien der Väter gelesen. Nach jeder Lection wird ein Responsorium gesungen, die beiden ersten ohne, das dritte mit Gloria Patri. Dann abermal 6 Psalmen mit schließendem Hallelujah. Darnach eine epistolische Lection, eine Antiphonie, und schließlich die Litanei. Im Sommer von Ostern bis zum 1ten November, wo die Nächte kürzer sind, soll die Vigilie in so weit gekürzt werden, daß nicht drei sondern nur Eine Lection, und zwar aus dem A. T., gelesen werden soll mit einem kurzen Responsorium. Dagegen an allen Sonntagen im Sommer wie im Winter sollen die Vigilien in folgender Weise erweitert werden: Nachdem laut Obigem die ersten 6 Psalmen mit Antiphonen gesungen sind, sollen 4 Lectionen gelesen werden, nach jeder ein Responsorium, das letzte mit dem Gloria; dann wieder 6 Psalmen mit Antiphonen; darauf abermal 4 Lectionen, mit Responsorien wie vorher; darnach 3 cantica de prophetis (siehe unten) nach Bestimmung des Abts, ein Hymnus, und eine Antiphone; hiernach ertheilt der Abt den Segen; abermal 4 Lectionen, und zwar aus dem N. T. mit folgenden Responsorien; Te deum; Lection des Sonntagsevan-

gelium, worauf Alle Amen respondiren; der Hymnus Te decet laus. Die Mette aber soll am Sonntage so verlaufen: Ps. 67 ohne Antiphone; Ps. 51 mit Hallelujah; Ps. 118; Ps. 62; dann Segen, Hymnus, Lection aus der Offenbarung Johannis, Responsorium; endlich Te deum, Antiphone, canticum de evangelio (siehe unten), und Litanei. Und an anderen Tagen soll die Mette folgender Weise verlaufen: Ps. 67 ohne Antiphone: Ps. 51 mit Antiphone; darnach 2 Psalmen (und zwar Montags Ps. 43 und 36, Dinstags Ps. 43 und 57, Mittwochs Ps. 63 und 64, Donnerstags Ps. 88 und 90, Freitags Ps. 76 und 92, Sonnabends Ps. 143 und das Lied Mosis 5 Mos. 32); canticum ex prophetis; Hallelujah; epistolische Lection, Responsorium; Te deum, Antiphone; canticum de evangelio; Litanei. Am Schlusse jeder Mette aber, wie auch jeder Vesper, soll der Abt das Vater unser sprechen, und alle sollen die 5te Bitte mitsprechen; dies soll des mancherlei täglich im Convent vorfallenden Haders wegen geschehen, damit derselbe durch Beten der 5ten Bitte Morgens und Abends wieder weggelegt werde. Dagegen soll das Vater unser auch am Schlusse der anderen Horen gesprochen werden, aber dann sollen Alle die 7te Bitte repetiren. Die Metten und Vigilien an den Festen des Herrn und der Heiligen sollen eben so wie die Metten und Vigilien am Sonntag gehalten werden, nur daß die Psalmen, Antiphonen und Lectionen des betreffenden Festes zu verwenden sind. Die Ordnung der Prima soll folgende sein: die Antiphone Deus in adjutorium meum; der Hymnus der Prima; 3 Psalmen, nach jedem das Gloria Patri; Eine Lection, Antiphone, und Litanei. Die Ordnung der Tertia, der Sexta und der Nona folgende: Antiphone; der der betreffenden Hore zukommende Hymnus; 3 Psalmen; Eine Lection, Antiphone, und Litanei. Die Ordnung der Vesper folgende: 4 Psalmen mit Antiphonen; Eine Lection, und Responsorium; Te deum, Antiphone; canticum de evangelio; Litanei, und Vater unser. Die Ordnung des Completorium endlich folgende: 3 Psalmen ohne Antiphonen; der Hymnus der Hore; Eine Lection, Antiphone; Litanei und Segen.

Daneben werden aber noch besondere Vorschriften für das Singen des Hallelujah, und über die Vertheilung der Psalmen auf die Horen gegeben. Das Hallelujah soll von Ostern bis Pfingsten bei allen Psalmen und Responsorien gesungen werden; von Pfingsten aber bis zum Anfange der Quadragesima nur bei den letzten 6 Psalmen der Vigilien. An jedem Sonntage jedoch (die Quadragesimalsonntage ausgenommen) soll es nicht allein in der Vigilie zu den Psalmen, sondern auch in der Mette, Prim, Terz, Sexta und Nona zu den canticis, und in der Vesper zu den Antiphonen, niemals aber außer der Pentekoste zu den Responsorien gesungen werden. In der Quadragesima endlich soll das Hallelujah nie, auch nicht an den Sonntagen gesungen werden. Diese Vorschriften erklären sich völlig aus Demjenigen, was wir über den Gebrauch des Hallelujah einer Seits, und über die Bedeutung der Pentecoste, des Sonntags, der Quadragesima anderer Seits wissen.

Noch wichtiger sind die Bestimmungen über die Vertheilung des Psalters. Der Psalter soll in jeder Woche, d. h. von einer Sonntagsvigilie bis zur andern vollständig durchgesungen werden. Zu diesem Zwecke ist der Psalter folgender Maaßen über alle Horen der Woche zu vertheilen: In der Prima des Sonntags sind 4 Kapitel des Ps. 119, in der Tertia, Sexta, Nona des Sonntags aber sind je 3 Kapitel des Ps. 119 zu singen. In der Prima des Montags sind der 1te, 2te und 6te Psalm zu singen, und so fort in den Primen aller Wochentage bis zum Sonntage je 3 Psalmen bis zum 20ten hin, indem der 9te und 18te Psalm in zwei Hälften getheilt werden; so daß denn in der Sonntagsvigilie immer mit dem 21ten Psalm angefangen wird. In der Tertia, Nona und Sexta des Montags sind die noch übrigen 9 Kapitel des Ps. 119 zu singen, je 3 Kapitel in jeder Hore. In der Tertia, Sexta und Nona des Dinstags werden je 3 Psalmen, vom 120ten bis zum 128ten Psalm gesungen; und diese Psalmen werden an allen ferneren Wochentagen in diesen Horen wiederholt, so daß am Sonntage immer mit dem 119ten Psalm angefangen wird. In der Vesper aber, in welcher 4 Psalmen gesungen werden

sollen, wird vom 110ten Psalm angefangen, und bis zum 147ten gesungen, mit Ueberschlagung der zwischenliegenden, laut Obigem schon bestimmten anderen Horen zugewiesenen Psalmen; dabei aber werden die längeren Psalmen in Hälften getheilt. Zum Completorium werden immer dieselben Psalmen gesungen, nemlich der 4te, der 91te und der 134te. Die dann noch übrigen Psalmen werden auf die 7 Vigilien vertheilt, so daß, durch Theilung der längeren Psalmen in Hälften, auf jede Vigilie 12 Abschnitte kommen.

Wir finden hier an Gesängen außer den Psalmen die Hymnen, Antiphonen, Responsorien, Te deum, Litanei, und die cantica de evangelio und de prophetis. Von den Hymnen erfahren wir, daß jede solche Hore ihre eignen Hymnen hatte, oder mit anderen Worten, daß es Hymnen ad Tertiam, Nonam, Vesperas u. s. w. gab. Man kann solche Hymnen in Daniel's Thesaurus hymnologicus in großer Menge abgedruckt finden; nicht wenige unserer Morgen- und Abend- und anderen Kirchenlieder sind aus solchen Horenhymnen übersetzt, oder ihnen nachgebildet. Von den Antiphonen erfahren wir wenigstens so Viel, daß die bekannten Antiphonen Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina u. s. w. damals schon existirten. Das Te deum kennen wir schon. Von der Litanei werden wir an anderer Stelle reden. Was aber ist unter den canticis de evangelio und den canticis de prophetis zu verstehen? Man denkt zuerst an die aus dem A. T. und aus den Evangelien genommenen Hymnen, z. B. das Lied Mosis, den Hymnus trium puerorum, das Magnificat, das Benedictus, deren rechte Stelle ja die Horen gewesen sind. Zumal da wir wenigstens vom Magnificat bestimmt wissen, daß es täglich in der Vesper gesungen wurde. Beda sagt uns dies in seiner angeblich auf Visitationis, in der Wirklichkeit im Winterquatember über das Magnificat gehaltenen Homilie: es geschehe dies, sagt er, damit sich der von dem Tagesleben zerstreute Geist an der Betrachtung des Geheimnisses der Menschwerdung und des Tugendexempels der heiligen Jungfrau wieder sammle. Aber auch ein Anderes

wäre möglich. Wie wir zuerst aus dem Muratorischen Breviarium hören, und wie uns aus dem Horenantiphonar später bestätigt wird, pflegte man in den Horen die prophetischen und evangelischen Lectionen nicht allein zu lesen, sondern auch in Antiphonenform zu singen. Man zerlegte die Hauptstellen der Tageslection, z. B. in den Evangelien die Reden und Sprüche des Herrn, in Antiphonenstrophen, und führte sie dann singend in der Weise aus, daß der eine Theil des Convents das erste Hemistich intonirte, und der andere das zweite respondirte. Gerade wie wir das Dictum „das Wort ward Fleisch, und wohnete unter uns“ als Antiphone zerlegen und singen; nur daß man so eine längere Rede des Herrn in einer fortlaufenden Reihe von Antiphonen sang, wie man einen Psalm antiphonisch singt. Es geschah dies, damit die Singenden bei dem Singen und bei dem Repetiren im antiphonischen und responsorischen Singen auf solchen Hauptstellen der Lectionen mit ihrer Meditation länger verweilten. Dies könnte mit jenen canticis aus den Propheten und Evangelien auch gemeint sein; doch ist die erstere Auslegung die wahrscheinlichere. Die Gesangweise war bei den Psalmen die alte psallirende, bei den anderen Gesängen die ambrosianische. Ein Mehreres erfahren wir über das Gesangwesen in den Horen noch nicht. Zwar wendete Gregor der Große bei seinen Bemühungen um den Kirchengesang seinen Fleiß auch dem Horengesange der Klöster zu; er soll auch das Horenantiphonar redigirt haben. Aber wir besitzen seine Arbeit jedenfalls nicht mehr; das älteste Horenantiphonar, welches wir besitzen, gehört erst der folgenden Periode an.

Dagegen geben uns die Eingangs erwähnten Breviarien Aufschluß über die Lectionen, welche man in den Horen las. Benedict von Nursia vertheilt in Obigem wohl den Psalter, aber wegen der Lectionen giebt er nur im Allgemeinen an, wie viele in jeder Hore gelesen werden, daß das A. und das N. T. gelesen, und daß an den festlichen Tagen die Pericopen derselben (so weit dieselben damals schon feststanden) gelesen werden sollen. Diesen Mangel machen nun die besagten

Breviarien gut, indem sie eine ganz bestimmte Leseordnung für die Horen geben. Merkwürdig ist dabei, daß sie dem Naturjahr folgen. Sie fangen meistens mit Ostern oder mit der Quadragesima an; erst das jüngste unter ihnen, das Muratorische Breviarium, fängt mit dem Advent an. Dies hat einen zwiefachen Grund: Erstens befolgt ihre Leseordnung durchaus die lectio continua, bekümmert sich daher um das Kirchenjahr nur im Ganzen und Großen, und nimmt höchstens auf die ganzen Kirchenjahrszeiten, aber nicht auf die einzelnen festlichen Tage Rücksicht. Sodann waren die Mönche damals vorzugsweise mit landbauender Arbeit beschäftigt, und so geschieht es, daß alle Klosterregeln mit steter Beziehung auf das Naturjahr gestellt werden. Im Uebrigen treffen sie in den Bestimmungen ihrer Leseordnung sehr genau zusammen. Folgen wir der Mehrzahl und fangen mit der Quadragesima an, so soll nach dem Breviarium St. Blasianum von Sexagesima bis zur großen Woche der Heptateuch (d. h. die 5 Bücher Mosis, Josua, Richter und Ruth) gelesen werden. Die St. Galler Breviarien kennen noch keine Sexagesima, sondern lassen diese Lesung von Quinquagesima anheben. Die beiden spätesten dagegen, das zweite St. Blasianische und das Muratorische Breviarium lassen diese Lesung nur von Sexagesima bis Montag nach Judica dauern. Judica hatte sich damals schon zur dominica de passione ausgebildet, so daß man da in den Messen mit der Lesung der Passion des Herrn begann. Nach dem ersten St. Blasianischen und den St. Galler Breviarien sollen während der großen Woche die Klaglieder Jeremiä gelesen werden; das zweite St. Blasianum und das Muratorische lassen diese Lesung aus dem angezeigten Grunde schon mit Montag nach Judica anheben, darum aber auch noch Hosea und Sacharja hinzunehmen. Von Ostern bis Pfingsten lassen Alle die AGeschichte, die Offenbarung Johannis, und die katholischen Briefe lesen. Die früheren lassen in tempore aestatis, d. h. von Pfingsten bis 14 Tage vor Weihnacht Samuelis und Könige, dann Chronica, dann Sprüchwörter, Prediger, Hohelied, Weisheit, Sirach, dann

Hiob, Tobias, Judith, Esther, Esra und Nehemia, Maccabäer, dann Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, und die 12 kleinen Propheten lesen. Das Muratorische Breviarium aber, das schon einen Advent kennt, läßt von Pfingsten bis 1ten December Samuelis, Könige, Chronika, Esra und Nehemia, Sprüchwörter, Prediger, Hohelied, Weisheit, Sirach, Hiob, Tobias, Judith, Esther, Maccabäer lesen. Dann lassen die ersten wieder von 14 Tage vor Weihnacht bis Epiphanias den Jesaias lesen; das Muratorische Breviarium aber läßt während des Advents den Jesaias, und von Weihnacht bis Sexagesima Jeremias, Ezechiel, Daniel oder die kleinen Propheten lesen; während wieder die ersten älteren Breviarien von Epiphanias bis Sexagesima in den Propheten da fortfahren lassen, wo man 14 Tage vor Weihnacht stehen geblieben war. Zu den Lectionen aber las man auch Homilien und Auslegungen der Väter, ut ordo poscit, sagt das Muratorische Breviarium. In den Vigilien der Märtyrerfeste wurden deren passiones gelesen.

Also die ganze Schrift wurde im Raum eines Jahres gelesen, mit alleiniger Ausnahme der Evangelien, der paulinischen Briefe und der Psalmen. Denn die letzteren wurden ja in den Horen gesungen, und die Evangelien waren für die Lectionen in der Messe reservirt. Auch die paulinischen Briefe hatten ihre eigentliche Stelle in der Messe; daher haben wir z. B. gesehen, daß das capuanische Lectionar seine Meßepisteln nur aus den paulinischen Briefen nimmt. Allerdings wurden dann aber an den Sonn- und Festtagen auch die Meßpericopen dieser Tage in den Horen dieser Tage gelesen, so daß doch auch diese Theile der Schrift in den Horen zur Lesung kamen; wir haben oben gehört, daß in der Sonntagsvigilie das Tagesevangelium, daß an den Festtagen auch die Festtagslectionen in den Vigilien gelesen werden sollen, und das Muratorische Breviarium sagt: epistolae vero Pauli apostoli omni tempore in posterioribus lectionibus in die dominica ad vigilias leguntur. Was aber die Vertheilung der Schrift über das ganze Jahr betrifft, so soll zuvörderst

mit dem Jahr auch die Schrift zu lesen angefangen werden. Daher lassen alle Breviarien die Lectionen mit dem ersten Buch Mosis vor der Quadragesima, vom Frühling ab beginnen. Daß die Lesung des Heptateuchs aus diesem und aus keinem dogmatischen Grunde in diese Zeit von Sexagesima bis Judica gestellt ist, sagen die Breviarien ausdrücklich selbst: cantatur omnis scriptura sancti canonis ab initio anni usque ad finem, sagt eins der St. Galler Breviarien. Im weiteren Jahreslaufe ist dann bei der Vertheilung der Schrift allerdings auf die Bedeutung der Kirchenjahrszeiten Rücksicht genommen. Daß in den Passionswochen die Klaglieder sammt Hosea und Sacharja gelesen werden, erklärt sich selbst. Es entspricht durchaus der alten Bedeutung der Pentekoste, wenn in ihr nur Neutestamentliches gelesen werden soll; und wenn dabei namentlich die Apostelgeschichte und die Apocalypse vorgeschrieben werden, so wissen wir, daß die Bestimmung dieser Bücher für die Pentekoste alt ist. Daß, je mehr der Advent sich ausbildet, von seinem Anfange an bis durch die Epiphaniaszeit hindurch die Propheten mit ihren Weissagungen auf Christum gelesen werden sollen, und daß dabei der Prophet unter den Propheten, Jesaias, in besonders enge Beziehung zu Weihnacht gesetzt wird, erscheint nur sachgemäß. Warum der Zeit zwischen Pfingsten und Advent gerade die moralia zugewiesen werden, wird sich uns erst unten erklären; wir nehmen hier für's Erste nur Act davon, daß dem wirklich so ist.

Diese Horenlesung der heiligen Schrift ist nun allerdings von Wichtigkeit: nicht allein bildet sie die Ergänzung zu der in den Meßpericopen des Kirchenjahrs erfolgenden gottesdienstlichen Mittheilung der heiligen Schrift, sondern sie bestätigt uns auch, wie wir eben gesehen haben, das was wir sonst über die Bedeutung der verschiedenen Zeiträume des Kirchenjahrs wissen. Dagegen ist es völlig irrig, wenn man hie und da diese lectio continua der Horen als das Ursprüngliche angesehen hat, aus welchem das Pericopensystem des Kirchenjahrs sich herausgestaltet habe, so daß das Pericopensystem des Kirchenjahrs auch nur ein Fragment jener Kloster-

leseordnung, und nach dem Wegfall der letzteren nur ein trümmerhafter Rest sei. Der Hergang ist vielmehr dieser: Die Kirche befolgte ursprünglich in ihren Gottesdiensten die lectio continua; diese hörte aber in dem Maaße auf, als das Kirchenjahr sich ausbildete, und sich durch Versehung seiner einzelnen Tage mit bestimmten Schriftlesungen Gestalt gab; und als bereits das Kirchenjahr und sein Lectionensystem in mehr als bloß seinen Grundzügen fertig war, da nahm man den Schriftstoff, den das Pericopensystem übrig ließ, und verwendete ihn in den Horen der Klöster mittelst einer lectio continua, die sich nach dem Kirchenjahr, wenn auch nicht nach seinen Tagen so jedenfalls nach seinen Zeiten, bestimmte. Die Klosterleseordnung ist mithin das Secundäre und das Abhängige; und das System der Kirchenjahrspericopen ist das Primitive und das Maaßgebende. Wenn daher in der lutherischen Kirche die Klosterleseordnung in Wegfall gekommen ist, so hat damit die Schriftverlesung allerdings eine Ergänzung verloren, welche sie während des Mittelalters wenigstens für die Klöster hatte; aber das System der Kirchenjahrspericopen ist dadurch nicht defect und verstümmelt geworden, denn die Horenleseordnung ist nie für die Pericopenordnung maaßgebend gewesen, noch haben die Horenlectionen je die Stellung von verknüpfenden Gliedern in der Kette der Kirchenjahrspericopen gehabt; die Leseordnung des Kirchenjahrs hat also nach Wegfall der Horenleseordnung alle die Fülle und alle die Ordnung behalten, die es überhaupt hatte, und nur ein äußerliches Complement ist damit verloren gegangen. Daß die Horenleseordnung das Abhängige, die Kirchenjahrspericopenordnung das Maaßgebende ist, zeigt sich auch darin, daß jene nur den Stoff aufnimmt, den diese übrig läßt, und daß diese niemals durch jene bedingt erscheint. Nur an Einem Punkte könnte es scheinen, als ob die Kirchenjahrspericopen durch eine Vorschrift der Horenleseordnung bestimmt wären: Wir haben eben gehört, daß in den Horen während der Pentekoste die Apostelgeschichte, die Offenbarung Johannis und die katholischen Briefe gelesen werden sollen;

anderer Seits haben wir (S. 155) gesehen, daß die Episteln der Sonntage in der Pentekoste sämmtlich aus den katholischen Briefen genommen waren. Aber schließlich erklärt sich doch hier nicht die letztere Erscheinung aus der ersteren, sondern beide Erscheinungen erklären sich aus gemeinsamem Grunde: Weil man die katholischen Briefe gerade für diese Kirchenjahrszeit geeignet hielt, nahm man aus ihnen die Meßpericopen dieser Zeit, und las, was man von denselben hiezu nicht brauchte, während dieser Zeit in den Horen.

Wenden wir uns nun zu der Messe, so stehen die principiellen Anschauungen schon in der vorigen Periode so fest, daß es einer Abhörung von Zeugen kaum mehr bedarf. Zwar Gelasius faßt die Verbindung der materia coelestis und terrestris im Abendmahl nach Analogie der Vereinigung der beiden Naturen in Christo, widerspricht daher einer eigentlichen Verwandlung, und sagt: Certe sacramenta, quae sumsimus corporis et sanguinis domini, divina res est, quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Domini in actione celebrantur. Satis ergo evidenter hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus, et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura, sic illud ipsum mysterium principale, cujus vobis efficientiam virtutemque repraesentat, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum utrumque, permanere [1]. Dabei aber kommt natürlich dem Gelasius nicht in den Sinn, die Realität des Leibes und Blutes Christi irgend anzuzweifeln; und Gregor der Große spricht überdem auch die Verwandlungslehre ganz bestimmt aus: Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret et

[1]) Adv. Eutych. et Nestor. Galland. Bibl. max. Patr. VIII, 703.

oves, quas redemerat, carnis suae alimento satiaret [1]). Wenn sich aber hiemit die Anschauung verband, daß das Abendmahl ein Opfer sei, so mußte die Consequenz die weitere Thesis sein, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut geopfert werde. Und diese Thesis wird denn auch, namentlich in den Meßgebeten, immer auf's Neue mit den nacktesten Worten ausgesprochen. So lautet ein Gebet schon des Leonianum: Munus populi tui placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus nec irrationabilem cruor effunditur animalium, sed sancti spiritus operante virtute sacrificium jam nostrum, corpus et sanguis est ipsius sacerdotis, Christi domini nostri. Also das von der Kirche gebrachte Brod und Wein wird durch den heiligen Geist in des Herrn Leib und Blut verwandelt, und dieses wird aufgeopfert ad placandum deum. Daher heißt denn auch die geweihte Hostie die hostia placationis, das sacrificium placationis, das sacramentum propitiationis. Und Gregor der Große faßt die ganze Theorie kurz und klar so zusammen [2]): Debemus quotidianas carnis et sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. — Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur.

Aber auch wegen der practischen Consequenzen dieser Lehre schließt Gregor der Große theoretisch ab. Bekanntlich verdankt die Lehre vom Fegefeuer ihm die Gestalt, in welcher sie durch das Mittelalter hindurch gegolten hat; und er spricht nun auch bestimmt und klar wie immer aus, daß das Meßopfer zur Lösung der Seelen aus dem Fegefeuer tauge: Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adju-

[1]) Homil. in Evangg. I, 14.
[2]) Dialog. IV, 58.

vare, ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum animae expetere videantur[1]). Dem gemäß weiß er denn viele Geschichten nicht nur von der Wunderkraft des geweihten Brodes[2]), sondern auch davon zu erzählen, wie Todte an ihren Gräbern so lange Spuk getrieben, bis man Messen für sie gelesen und sie dadurch zur Ruhe gebracht, oder wie Todte erschienen sind und gebeten haben, daß man Messen für sie lese, um sie aus ihrer Qual zu erlösen[3]). Diese Anwendung des Meßopfers auf die Lösung der Seelen Gestorbener aus dem Fegefeuer ist aber nicht bloß für die Todtenmessen, sondern für die ganze Behandlung des Abendmahls und des Gottesdienstes wichtig. Wirkte das Abendmahl sühnend und heiligend und beseligend selbst drüben hinüber auf die Abgeschiedenen, so brauchte auch hier der, dem es nützen sollte, nicht gerade dabei zu sein. Das Abendmahl war nun nicht mehr zum Genuß, der in das Abendmahl aufgehende Gottesdienst forderte nun nicht eine mitthätige Gemeinde mehr. Sondern das Abendmahl war ein sacerdotales Sühnwerk, das der Priester für den Menschen that, und das dem Menschen, ob er auch fern war, half bis in das Fegefeuer hinein, wenn es nur für ihn geschah.

Die erste Wirkung davon, die sich bemerklich macht, ist, daß die active Betheiligung der Gemeinde am Gottesdienst, das Mitsingen und Respondiren derselben, je mehr und mehr cessirt. Wir haben eine Verordnung des Kaisers Justinian aus dieser Zeit, in welcher derselbe diesem Abwege entgegen zu treten sucht und gebietet: non in secreto, sed cum ea voce, quae a fidelissimo populo exaudiatur, divinam oblationem facere, ut populus gratiarum actioni subjiciat Deo sanctum illud Amen[4]). Diese Verordnung hat allerdings liturgische Entwickelungen der morgenländischen Kirche vor Augen. Aber in der abendländischen Kirche, zumal in der römischen waren

1) Dialog. IV, 55.
2) Pauli Diac. vit. Greg. cap. 24.
3) Dialog. IV, 55 ff.
4) Novell. 137 cap. 6.

seit dem 6ten Jahrhundert dieselben Tendenzen wirksam. Wir werden finden, daß auch das stille Gebet des Priesters in der Messe, und zwar bleibend, Eingang fand. Sodann hat die Reform des Kirchengesanges durch Gregor bei allem Verdienstlichen doch auch die Folge gehabt, daß dieser künstliche Gesang von der Gemeinde nicht mehr ausgeführt werden konnte, und daß sich der Gemeinde je länger je völliger der Chor substituirte. Endlich kam dazu, daß man für den Gottesdienst die lateinische Sprache beibehielt, welche den Gemeinden in den germanischen Ländern von vorn herein unverständlich war, und in den romanischen Ländern im Laufe der Zeit unverständlich wurde. Dies Alles aber ward nicht einmal ernstlich als Uebelstand empfunden, weil die Messe principiell nicht als ein Handeln des Wortes Gottes mit und an der Gemeinde, sondern als ein für die Gemeinde zu thuendes Priesterwerk angesehen wurde. So geschah es, daß die active Betheiligung der Gemeinde beim Gottesdienst successive ganz aufhörte, nachdem eine Reaction beseitigt war, die sich, wie wir weiterhin sehen werden, allerdings in der carolingischen Zeit dagegen geltend zu machen versuchte.

Eine andere Folge dieser Anschauung von der Messe ist die immer mehr zunehmende Aengstlichkeit, mit welcher man das Meßwerk des geweihten Priesters an die geweihten Orte gebunden glaubte. Wir haben einen zwischen 492 und 496 geschriebenen Brief des Gelasius [1]), in welchem er schreibt, es sei zwar nicht erlaubt, in Kirchen oder Betlocalen, die nicht auf päpstliche Anordnung geweiht seien, öffentliche Processionen zu halten, indessen solle nachgesehen werden, daß auf den Besitzungen einer gewissen Magetia Messe für Verstorbene, jedoch ohne Gemeindeversammlung und Procession, gehalten werde. Noch Gregor der Große vermahnt, als der Bischof Johannes von Syracus und ein Patricier Venantius sich veruneinigt hatten, den Ersteren, im Hause des Letzteren

[1]) Bei Mansi VIII, 133.

zum Zeichen der Versöhnung eine Privatmesse zu halten [1]. Aber man sieht, daß die Messe an ungeweihten Orten bereits ein Außerordentliches, von päpstlicher Dispensation Abhängiges ist.

Es ist daher völlig unrichtig, wenn man die Abnahme der activen Betheiligung der Gemeinde am Gottesdienst mit der disciplina arcani in ursächlichen Zusammenhang bringt. Im Gegentheil, so lange die disciplina arcani währte, war die wirklich cultusfähige Gemeinde in voller Betheiligung gewesen; und jetzt da die Betheiligung der Gemeinde successive cessirte, verschwand allmählig die disciplina arcani. An dem Schlusse der vorigen Periode stand es damit (S. 13) so, daß zwar von einer Geheimhaltung dessen, was im Abendmahlsact geschah, in keiner Weise mehr die Rede war, daß man aber noch nach alter Weise die Katechumenen u. s. w. am Anfange des Offertorium entließ, und daß also der Gottesdienst noch zweitheilig war. So bleibt es nun auch noch eine geraume Zeit hindurch. Noch zu Gregor's des Großen Zeit wurden die Nichtcommunionfähigen am Schlusse des homiletischen Theils des Gottesdienstes entlassen. In einer Anecdote aus dem Leben des Benedict von Nursia, die Gregor [2] erzählt, heißt es: cumque in eadem ecclesia missarum solemnia celebrarentur, atque ex more diaconus clamaret: Si quis non communicat, det locum. Allerdings spielt diese Erzählung, wie bemerkt, zur Zeit des Benedict von Nursia, aber Gregor der Große erzählt doch offenbar so, als ob die Sitte, daß der Diacon also rufe, noch zur Zeit des Erzählers bestehe. Dagegen finden wir in dem Gregorianum — eben auch ein Beweis, daß es in seiner jetzigen Gestalt nicht ganz Gregor's Redaction ist — keine Spur mehr von der Entlassung der Katechumenen, und eben so wenig in den gleichaltrigen Quellen überhaupt. Also, bis auf Gregor haben wir noch die Entlassung der Katechumenen und die Zweithei-

---

1) Greg. Epp. VI, 43. 44.
2) Dialog. II, 23.

ligkeit des Gottesdienstes, nach ihm nur noch Ein einheitliches Meßofficium, das wohl in verschiedenen Acten verläuft, aber die alte Zweitheiligkeit des Gottesdienstes nicht mehr hat, geschweige denn die älteste Dreitheiligkeit desselben. Mit diesem leitenden Gedanken gehen wir nun der Entwickelung der römischen Liturgie in dem vor uns liegenden Zeitraum nach.

Da begegnet uns denn vor Allem folgende, in einem um 538 geschriebenen Briefe des römischen Bischofs Vigilius [1]) enthaltene Nachricht: Ordinem quoque precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere divisum, sed semper eodem tenore oblata deo munera consecrare. Quoties vero paschatis aut ascensionis domini vel pentecostes vel epiphaniae sanctorumque dei fuerit agenda festivitas, singula capita diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus, cetera vero ordine consueto prosequimur; quapropter et ipsius canonicae precis textum dirigimus superadjectum, quem deo propitio ex apostolica traditione suscepimus; et ut caritas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectes, paschalis diei preces adjecimus. Wenn wir uns nun erinnern, daß wir in der vorigen Periode (S. 39) noch keine Spur von einem Variiren der Meßgebete fanden, sondern daß damals wahrscheinlich der römische Gottesdienst noch, mit Ausnahme nur der allerdings variablen Lectionen und Psalmengesänge, an Einem Tage wie am anderen verlief, und daß diese stehende liturgische Form nach dem Zeugniß der Schrift de sacramentis große und selbst wörtliche Aehnlichkeit mit dem späteren gregorianischen Meßcanon hatte, so liegt vermöge jener Nachricht des Vigilius der Entwickelungsgang ziemlich klar vor uns: Früher und bis zum Ende des 5ten Jahrhunderts hin ward in Rom der Gottesdienst in immer gleicher Weise gehalten; nur die Lectionen waren andere und die Psalmengesänge, aber die Reihe der Gebete und namentlich der zum

[1]) Epp. ad Euther. cap. 5.

Consecrations- und Abendmahlsact gehörigen Gebete war immer dieselbe; es war bis dahin in Rom, wie es zur Zeit der apostolischen Constitutionen allgemein war, und in der morgenländischen Kirche bis auf den heutigen Tag ist. Diese stehende Liturgie hatte bereits große Aehnlichkeit mit dem späteren gregorianischen Canon. Natürlich braucht man darum nicht diese Liturgie mit Vigilius von den Aposteln herzuleiten; wir wissen vielmehr, daß noch zu Innocentius' I Zeit Aenderungen damit vorgingen. Seit dem Ende des 5ten Jahrhunderts machte sich nun aber die Forderung liturgischer Mannigfaltigkeit auch in Rom geltend, und jener wechsellosen Gleichförmigkeit der Liturgie ein Ende: die Ausbildung des Kirchenjahrs forderte nicht allein Fixirung der Lectionen, sondern im weiteren Verfolge auch Abwandelung der Meßgebete nach Maaßgabe der Kirchenjahrstage und ihrer Lectionen. Und dabei ging man in folgender Weise zu Werke: Man behielt nicht nur den Gang, die Abfolge des Gottesdienstes für alle Gottesdienste so, wie die herkömmliche einförmige Liturgie dieselben feststellte, sondern man behielt auch die Reihe von Gebeten u. s. w. dieser alten Liturgie im Ganzen und Großen bei, und machte sie für jeden Gottesdienst grundleglich. So ward jene alte einförmige Liturgie der Canon der Messe, wie schon Vigilius ihn nennt und wie er seitdem in der römischen Kirchensprache immer heißt. Aber um nun der Forderung kirchenjahrsmäßiger Variirung Genüge zu thun, ersah man sich unter der Reihe von die alte Liturgie ausmachenden Gebeten diejenigen, welche ihrer Bestimmung und ihrem Inhalte nach am meisten geeigenschaftet schienen, nach dem Kirchenjahr und seinen Lectionen modificirt zu werden (z. B. die Präfationen, Collecten). Für diese als variabel hingestellten Gebete kam dann das ursprünglich in der alten Liturgie enthaltene, selbstverständlich sehr allgemein gefaßte Gebetsformular nur an denjenigen Tagen zur Anwendung, welche keine bestimmte Bedeutung hatten, dagegen an allen vom Kirchenjahr bestimmten Tagen, an allen Festen also und festlichen Sonntagen wurde statt dieser oratio com-

munis eine andere gleichartige und gleichförmige, aber in ihrem Inhalte auf den Tag und seine Bedeutung Rücksicht nehmende oratio de tempore eingelegt. Mit anderen Worten: Man hatte neben dem Meßcanon, zu welchem die alte einförmige Liturgie geworden war, eine Menge von auf das Kirchenjahr, seine Tage und Pericopen gestellten Collecten, Präfationen, Postcommuniongebeten u. s. w., welche man an den betreffenden Tagen statt der vom Canon gegebenen orationes communes einlegte. Aber diese Variirung bezog sich eben auch nur auf diese zur Variirung bestimmten Gebete; im Uebrigen verlief die Messe, wie ehedem, an einem Tage wie am andern nach jenem Canon. Und auch hinsichtlich der Scheidung Dessen, was man variiren und was man stets in Einer Form verlaufen ließ, ging man principmäßig zu Werke: in dem zum eigentlichen Consecrationsact Gehörigen vermied man das Variiren möglichst, und ließ da Alles immer wörtlich in gleicher Weise verlaufen; aber im homiletischen Theil des Gottesdienstes und in dem, was um den Consecrationsact herum lag, die Präfationen, die Postcommuniongebete, da ließ man kirchenjahrsmäßige Variation zu. Daher kommt es auch, daß der Ausdruck Meßcanon in zwiefachem Sinne gebraucht wird: im weiteren Sinne bezeichnet er die ganze Liturgie von Anfang bis zu Ende in ihrer forma communis; im engeren Sinne aber bezeichnet er nur das Stück der Liturgie zwischen dem Sanctus und dem Vater unser, in welchem so gut wie gar keine Variation statt findet. Und so wie hier beschrieben, stand es nun schon zu der Zeit, da Vigilius jenen Brief schrieb: Man hatte Einen feststehenden ordo und canon missae, und namentlich bei der Consecration verfuhr man semper eodem tenore, aber für die Festtage hatte man singula capita diebus apta, die man in den Canon anstatt der betreffenden communen Gebete einlegte. Aber sowohl der Canon als diese variablen Meßgebete haben nun seit Vigilius noch ihre Entwickelung gehabt, die wir weiter zu sehen haben.

Wir treffen da zuvörderst unsere älteste römische liturgische Urkunde, das Leonianum, und sehen, daß es zu dem, was Vigilius uns berichtet, durchaus stimmt. Das Leonianum hat, wie wir gesehen haben, noch kein sehr ausgebildetes Kirchenjahr, aber für diejenigen Tage, welche es kennt, giebt es die variablen Meßgebete in außerordentlich großer Auswahl. So giebt es z. B. für Himmelfahrt allein 6 Präfationen, 7 Collecten, 2 Postcommuniongebete zur Auswahl. Man ging, wie wir das auch in der africanischen Kirche gefunden haben, im ersten Eifer des Variirens über das rechte Maaß hinaus. Leider ist, wie wir wissen, der erste Theil des Leonianum, und da derselbe vermuthlich den Meßcanon enthalten hat, dieser gleichfalls verloren gegangen, so daß wir nun wohl die variablen Theile der Messe, die man zur Zeit des Leonianum gebrauchte, aber nicht genau die Abfolge derselben, und nicht die stehenden und gleichbleibenden Gebetsformulare kennen. Indessen kommt doch im Einzelnen Manches vor, was, wenn wir es zusammenstellen und mit dem gregorianischen Canon [1]) vergleichen, uns nicht allein einen Einblick in die Oeconomie der damaligen Messe thun läßt, sondern uns auch das aus den Büchern de sacramentis gewonnene Resultat bestätigt, daß der römische Meßcanon am Ende des 5ten und am Anfange des 6ten Jahrhunderts sich zwar noch von dem gregorianischen unterschieden habe, aber demselben doch schon sehr ähnlich gewesen sei. Stellen wir also zusammen, was das Leonianum uns über die Form der Messe erkennen läßt.

Für die Katechumenenmesse giebt es nur Collecten, und zwar für jede Messe zwei. Und das ist Alles, was wir aus ihm über die Katechumenenmesse erfahren. Auch sonst erfahren wir über diesen Theil des Gottesdienstes vor Gregor dem Großen äußerst wenig. Daß und wie man in demselben die Schrift las, haben wir gesehen. Da die Klosterregel Benedicts von Nursia der Antiphonen, Responsorien, Psalmen, Hymnen, des Te deum, als in den Horen zu singen erwähnt,

[1]) Siehe den Anhang.

so steht zu vermuthen, daß man dergleichen auch in der Katechumenenmesse gesungen haben wird. Aber nähere Nachrichten haben wir darüber nicht, denn auf die Angabe des Liber pontificalis, daß der Pabst Symmachus († 514) verordnet habe, es solle von den Bischöfen, aber nicht von den Presbytern das große Gloria an allen Sonn-, Fest- und Heiligentagen mit Ausnahme des Advents und der Quadragesima in der Messe gesungen werden, ist Nichts zu geben, wenn gleich es so gewesen sein mag. Aber aus jenem Factum, daß das Leonianum immer zwei Collecten für die Katechumenenmesse giebt, möchte man noch einen Schluß zu machen versucht sein. Daß später das Gelasianum dasselbe thut, könnte man aus den gallischen Einflüssen erklären, die dies Sacramentar erfahren hat; aber daß das ächt römische Leonianum es thut, ist auffällig. Das Gregorianum hat immer nur noch Eine Collecte für den homiletischen Theil jeder Messe, und mit Recht, da es nur noch zwei Lectionen, eine epistolische und eine evangelische kennt, und bei nur zwei Lectionen nur Eine Collecte nöthig ist. Dürfen wir nun daraus, daß das Leonianum immer zwei Collecten hat, schließen, daß man ursprünglich auch in der römischen Kirche wie in der gallischen eine dreifache Lection hatte? Wir möchten es für wahrscheinlich halten, da wir schon oben (S. 14) auf diese Vermuthung hingedrängt wurden, und da wirklich noch die um Jahrhunderte späteren römischen Lectionarien für einzelne sehr bevorzugte Tage, z. B. für die Quatembermittwoche eine dreifache Lection geben.

Daß nach der Katechumenenmesse Oblationen dargebracht wurden, sagen uns die auf solche Oblationen der Gemeinde Bezug nehmenden Gebete des Leonianum. Aber worin diese Oblationen bestanden, und in welchen liturgischen Formen dies Offertorium verlief, darüber erfahren wir abermal Nichts. Das Leonianum giebt für das Offertorium immer nur das zu den variablen Meßgebeten gehörige Schlußgebet des Offertorium, das Gebet durch welches der Priester die geopferten Gaben Gotte commendirte. Es nennt dies Gebet die oratio

super oblata; diese Gebete sind sehr kurz, z. B. Oblata munera nomini tuo, domine, nostrae sanctificationi proficere, tuorum precibus concede sanctorum.

Der Abendmahlsact endlich fängt immer mit der Präfation und dem Sanctus an. Die Form der Präfationen des Leonianum ist durchaus die uns bekannte; es kommt sogar von den bei uns gebräuchlichen Präfationen manche schon im Leonianum vor. Außerdem finden wir, wenn wir mit dem gregorianischen Canon vergleichen, Folgendes: 1) Am Pfingstfeste soll das Communicantes et memoriam lauten: Communicantes et diem pentecosten sacratissimum celebrantes, quo spiritus sanctus apostolos plebemque credentium praesentia sua majestatis implevit; sed et memoriam venerantes etc. Auch für den Himmelfahrtstag wird eine solche erweiterte Formel des Communicantes et memoriam venerantes gegeben. 2) In der in der Pfingstvigilie nach den Taufen zu haltenden Messe soll das Hanc igitur oblationem lauten: Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro his, quos ex aqua et spiritu sancto regenerare dignatus es, tribuens eis remissionem omnium peccatorum, quaesumus, placatus accipias, eorumque nomina adscribi jubeas in libro viventium. Eben so soll das Hanc igitur oblationem bei der Einsegnung von Nonnen, bei der Weihe eines Bischofs, wenn ein Bischof den Jahrestag seiner Ordination feiert, bei der Brautmesse, bei den Todtenmessen entsprechend variirt werden. 3) Soll, wenn ein Bischof den Jahrestag seiner Ordination feiert, der Anfang des Quam oblationem tu deus lauten: Quam oblationem totius mecum gratulantis ecclesiae tu deus in omnibus etc. 4) Soll bei der Todtenmesse für einen Pabst das Memento etiam domine lauten: Memento, domine, quaesumus, animae famuli tui (illius) episcopi; et quem in corpore constitutum sedis apostolicae gubernacula tenere voluisti, in electorum numero constitue sacerdotum. Endlich wird 5) für das Libera nos quaesumus auch folgende Form gegeben: Libera nos ab omni malo propitiusque concede, ut quae nobis poscimus relaxari, ipsi quoque proximis remittamus.

Damit ist also wenigstens so Viel constatirt, daß diese namhaft gemachten Stücke des gregorianischen Canon (das Communicantes et, das Hanc igitur oblationem, das Quam oblationem, das Memento etiam domine und das Libera nos quaesumus) bereits zu Anfang des 6ten Jahrhunderts im römischen Canon befindlich gewesen sein müssen. Und nehmen wir nun noch hinzu, daß außerdem das Vorhandensein des Qui pridie und des Unde et memores uns bereits durch die Schrift de sacramentis (S. 36 ff.) bezeugt waren, so muß denn allerdings der römische Canon schon damals so ziemlich die Gestalt des gregorianischen gehabt haben. Allerdings ist nun damit noch nicht gesagt, daß auch die Abfolge und die Wortfassung der einzelnen Stücke schon damals genau die nemliche gewesen sein müsse. Im Gegentheil wissen wir (vgl. oben S. 37), daß die Stellung des Vater unser damals noch eine andere war. Auch zeigt eine nähere Betrachtung, daß das oben mitgetheilte Hanc igitur oblationem des Leonianum noch anders schließt als dasselbe Gebet im gregorianischen Canon; und wir werden weiterhin hören, daß ihm die Fassung, welche es in letzterem hat, erst von Gregor dem Großen gegeben ist.

Ueber die liturgischen Formen des Austheilungsacts lernen wir aus dem Leonianum Wenig. Es giebt für denselben nur zwei Gebete, nemlich Postcommuniongebete, die nach Bestimmung, Inhalt und Form unseren Dankcollecten nach der Communion durchaus gleich sind, und außerdem Gebete, die es orationes super populum nennt. Es sind Segensformeln, die am Schlusse der Messe über die Gemeinde gesprochen werden. Sie haben aber eine ganz andere Form, als die Benedictionsformeln, welche wir in der gallischen Kirche (II, 385 ff.) gefunden haben, wie folgendes Beispiel zeigt: Rege, domine, populum tuum, et gratiae tuae, quaesumus, in eo dona multiplica; ut et ab omnibus liber offensis, et temporalibus non destituatur auxiliis, et sempiternis gaudeat institutis. Auch ist zu bemerken, daß dies Gebet Super populum nur bei Messen für Fastenzeiten vorkommt; es wird also auch

nur für die Fastenzeiten Sitte gewesen sein, der Gemeinde solche Benediction zu ertheilen. Auch im Gregorianum kommt das Gebet Super populum nur erst in den Fastenmessen vor.

Bei weitem Genügenderes erfahren wir über den damaligen liturgischen Bestand aus den Schriften Gregor's des Großen und aus seinem Sacramentar, das uns allerdings erst in einer späteren erweiterten Gestalt vorliegt. Wir schicken voraus, was uns über Gregor's liturgische Thätigkeit im Allgemeinen berichtet wird, und scheiden dabei, was er an dem Sacramentar, d. h. an dem Meßcanon und an den variablen Meßgebeten, und was er für den Kirchengesang gethan hat.

Wenn man ehedem protestantischer Seits wohl die Vermuthung ausgesprochen hat, daß erst Gregor die ganze römische Liturgie eigentlich gemacht habe, so hat unsere bisherige Darstellung bereits die Unrichtigkeit dieser Ansicht geschichtlich nachgewiesen. Wir haben gesehen, wie der römische Canon schon mehr denn hundert Jahre vor ihm eine sehr ähnliche Gestalt wie nach ihm hatte, und wie bereits vor ihm im Leonianum eine Masse variabler Meßgebete angehäuft war, so daß ihm, was das Sacramentar betrifft, nur die Redaction blieb. Ein Mehreres aber haben die Alten ihm auch nicht zugeschrieben. Wir haben bereits (S. 68) die Stelle aus der Biographie Gregor's von Johannes Diaconus mitgetheilt, welche über seine Thätigkeit am Sacramentar berichtet. Darnach hat er nur das zu seiner Zeit geltende Sacramentar redigirt, denn er hat Vieles abgekürzt und abgemindert (multa subtrahens), er hat Weniges umgestellt (pauca convertens), er hat Manches Zwecks prägnanterer Ausprägung des Kirchenjahrs hinzugefügt (nonnulla adjiciens pro exponendis evangelicis lectionibus), und hat das ganze Sacramentar in Ein Volumen zusammen gefaßt, in bessere Ordnung gebracht. Dies Alles finden wir nun wörtlich bestätigt, wenn wir das seinen Namen tragende Sacramentar mit dem Leonianum vergleichen. Er hat z. B. die ungeheure Masse von Präfationen, welche das Leonianum darbietet, auf eine sehr geringe Zahl reducirt; er hat dem

Vater unser im Canon eine andere Stelle gegeben; er hat viel mehrere Tage des zu seiner Zeit schon ausgebildeteren Kirchenjahrs mit Messen versorgt, als das Leonianum; er hat das Sacramentar genau nach dem Kirchenjahr geordnet, also ihm die richtige einheitliche Form gegeben. Die näheren Belege hiezu werden sich uns ergeben, wenn wir unten das seinen Namen führende Sacramentar selbst ansehen.

Außerdem wird uns noch von Einzelnem berichtet, was er an der Liturgie gethan haben soll. Daß er dem Vater unser, welches ehedem am Schlusse nach der Austheilung gesprochen wurde, die Stelle im Canon angewiesen hat, welche es jetzt einnimmt [1]), sagt er selbst, wie wir bereits (S. 37) nachgewiesen haben. Sodann soll Gregor dem Canon in dem Hanc igitur oblationem die Worte hinzugefügt haben: Diesque nostros in tua pace dispone, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari. So erzählt Johannes Diaconus [2]), und die Nachricht ist glaublich, denn im Gregorianum sind sie bereits, das Leonianum aber hat sie, wie wir eben sahen, noch nicht. Endlich soll Gregor nach dem Zeugnisse des Bischofs Aldelmus im 8ten Jahrhundert [3]) angeordnet haben, daß im Nobis quoque peccatoribus auch die Namen der heiligen Lucie und der heiligen Agathe genannt wurden. Auch diese Nachricht ist glaublich, denn hinsichtlich der im Canon zu nennenden Heiligennamen hat immer ein Schwanken statt gefunden. Was er hinsichtlich des Introitus, Kyrie, Hallelujah gethan hat, werden wir unten sehen.

Die Thätigkeit Gregor's für den Kirchengesang richtete sich zuvörderst auf die Redaction des Textes der Gesänge. Die Klosterregel Benedicts hat uns erkennen lassen, daß die römische Kirche schon hundert Jahre vor Gregor eine Fülle von kirchlichen Gesängen hatte. So blieb dem Gregor auch in dieser Beziehung nur, den vorhandenen Vorrath von Antiphonen, Responsorien, Hymnen u. s. w. zu vermehren, zu

---

[1]) Siehe den Anhang.

[2]) Vita Gregor. II, 17.

[3]) De virgin. cap. 2.

berichtigen, zu ordnen. Mit Einem Worte, wie er durch Redaction des Sacramentars für die Meßgebete gesorgt hatte, so sorgte er für den Text der Meßgesänge durch Redaction des Meßantiphonars. Darauf reducirt sich auch, was sein Biograph Johannes Diaconus [1]) über diese Seite seiner Thätigkeit sagt: Deinde in domo dei, more sapientissimi Salomonis, propter musicae compunctionem dulcedinis, antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit; scholam quoque cantorum, quae hactenus eisdem institutionibus in sancta romana ecclesia modulatur, constituit. Wir besitzen indessen (S. 92) das Meßantiphonar nicht mehr in der Gestalt, welche es von ihm erhalten hat; die früheste auf uns gekommene Redaction desselben gehört dem 9ten Jahrhundert an, und trägt die Spuren wesentlicher Erweiterungen. Eine gleiche Thätigkeit soll Gregor dem Gesange in den Horen zugewendet haben; wenigstens behaupten es spätere Schriftsteller [2]). Aber jedenfalls besitzen wir auch von dem Horenantiphonar nicht die gregorianische, sondern erst eine weit spätere erweiterte Redaction (S. 190). Von Gregor's Verdiensten als Hymnendichter wird unten die Rede sein.

Dagegen beschränkten sich die Bemühungen Gregor's um die kirchliche Gesangweise nicht darauf, daß er, wie Johannes Diaconus an der angeführten Stelle erzählt, in Rom eine Sängerschule einrichtete, dieselbe förmlich dotirte und organisirte. Die ganze Schule oder der Gesammtchor war, um die Wechselgesänge singen zu können, in zwei Chöre getheilt, deren erstem der Primicerius oder Präcentor, und deren zweitem der Secundicerius oder Succentor vorstand. Der Primicerius mit seinem Chor beschaffte das Intoniren, und der Secundicerius mit seinem Chor das Respondiren; daher jener mit seinem Chor auf der Rechten, dieser mit dem seinen auf der linken Seite des Altarraums stand. Denn ehe man Or-

---

[1]) A. a. O. II, 6.
[2]) Z. B. Radulphus Tungr. prop. 10.

geln hatte, und noch lange hernach hatte der Sängerchor seinen Platz im Chor, auf dem Raum vor dem Altar, indem ja auch die Sänger Kleriker waren. Außerdem war noch ein Beamter, der auf die äußere Ordnung zu sehen hatte, der archiparaphronista bei dem Chor angestellt. Unter den späteren Päbsten, die dies Institut Gregors aufrecht zu erhalten sorglich bemüht gewesen sind, war die Stellung dieser Chorpräfecten eine äußerst angesehene. Es konnten Bischöfe sein; und die in dem Chor verwendeten Knaben waren häufig aus den angesehensten römischen Familien und zugleich die Pagen der Päbste.

Aber diese Sängerschule diente dem Gregor nur, um eine wirkliche Reform des Kirchengesanges selbst durchzuführen. Ambrosius hatte, um dem Kirchengesange mehr Beweglichkeit und mehr subjectiv Ansprechendes zu geben, neben dem alten Psalliren eine neue Sangweise eingeführt: er hatte durch Anwendung der griechischen weltlichen Musik auf den Kirchengesang dem letzteren Rythmus und Melodie gegeben. Aber wie Augustin es von Anfang her gefürchtet hatte, war es geschehen: der ambrosianische Gesang war mit der Zeit verweltlicht, die rythmische Beweglichkeit war in Verwilderung und Zuchtlosigkeit ausgeartet. Gegen diese Entartung reagirend führte Gregor den sogenannten cantus firmus ein, dessen unterscheidendes Merkmal und reagirende Eigenschaft darin besteht, daß er nur gleichgeltende Noten zuläßt, und so das Springende des Rythmus ausschließt. Er erfand sogar, um seine Sangweise durchzuführen, eine neue Notenschrift, die Neumen. Indessen schloß er damit die Modulation und die Melodie nicht aus; im Gegentheil benutzte er die griechischen Tonarten noch mehr als Ambrosius, und in neuer Weise. Auch beseitigte er den ambrosianischen Gesang nicht absolut, sondern wie Ambrosius das alte Psalliren für den eigentlichen Psalmengesang neben seiner Gesangweise hatte bestehen lassen, so ließ Gregor wieder beide neben der seinigen bestehen. Für den Psalmengesang blieb das Psalliren, und fand daher, seit man in der Messe keine ganzen Psalmen mehr sang, in

den Horen seine Stelle; der ambrosianische Gesang hielt sich in dem Gebiete der Hymnen; und im Meßgesange, im Singen der Meßgebete, Antiphonen, Responsorien u. s. w. hatte der gregorianische Gesang seine Stelle. So blieb es durch das ganze Mittelalter; und so ging es auch in die lutherische Kirche über, indem der aus dem geistlichen Volksgesange des Mittelalters hervorgegangene Gesang des Kirchenliedes noch hinzukam [1]).

Diese Verdienste Gregor's um die Liturgie wurden so hoch angeschlagen, daß man während des Mittelalters am ersten Adventssonntage vor der Messe ein Loblied auf den heiligen Gregorius als Schöpfer des Kirchengesanges zu singen pflegte [2]). Wir werden diese Verdienste am besten würdigen, wenn wir nun das von ihm herrührende, wenn auch später erweiterte Sacramentar (S. 90 ff.) näher betrachten. Es giebt uns dasselbe zuvörderst einen Canon der Messe, der uns die stehenden Meßgebete und ihre Abfolge kennen lehrt, nemlich den im Anhange abgedruckten. Da alle alten Schriftsteller diesen Canon in dieser Gestalt auf Gregor zurückführen, da nirgendwo ein wesentlich abweichender römischer Meßcanon je aufgefunden ist, da sich in demselben Das findet, was Gregor am Canon gethan haben soll, und da wir aus der Schrift de sacramentis und aus dem Leonianum gelernt haben, daß der römische Meßcanon schon um hundert und mehr Jahre vorher diesem Canon sehr ähnlich gewesen sein muß, so liegt kein Grund vor, diese Redaction des Canon dem Gregor gegen die allgemeine Tradition abzusprechen. Außerdem giebt nun aber dies gregorianische Sacramentar die Fülle der variablen Meßgebete für alle mit eignen Messen bedachten Tage des Kirchenjahrs. Und da tritt uns denn zuvörderst ein viel

[1]) Die Gesangreform Gregor's hat, gleich wie die des Ambrosius, auch ihre technisch musicalische Seite. Sie nach dieser Seite hin zu beschreiben vermag ich nicht. Einiges darüber findet sich bei Lau, Gregor der Große nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipzig, 1845. S. 259 ff.

[2]) Gerbert de cantu et musica sacra Tom. I. Lib. II. P. 1. cp. 1. §. 4.



ausgebildeteres Kirchenjahr als aus dem Leonianum entgegen. Wir haben dies Kirchenjahr bereits kennen gelernt, und wissen daraus, in welchem Umfange dies Sacramentar die Fest-, Sonn- und theilweise auch Wochentage mit eignen Messen versorgt. Auf der anderen Seite aber tritt uns auch auf den ersten Blick entgegen, daß das Variiren hier im Vergleich mit dem Leonianum ganz ungemein beschränkt ist. Während das Leonianum Dutzende von Messen für Einen und denselben Festtag zur Auswahl geben kann, kommt es hier nie vor, daß für Einen Tag mehrere Messen zur Auswahl geboten würden, sondern jeder Tag hat seine Messe. Sodann ist die Zahl der variablen Gebete auf's Aeußerste beschränkt. In den weithin meisten Messen werden nur die vor den Lectionen zu betende Collecte, das Gebet Super oblata im Offertorium, und die Postcommunion variirt; und alles Andere verläuft wörtlich wie im Canon. Nur an Festtagen wird statt der praefatio communis eine de tempore gebraucht, und werden das Communicantes et memoriam und das Hanc igitur oblationem in bezüglicher Weise ergänzt. Das Qui pridie wird nur am Gründonnerstage variirt, wo es lauten soll: Qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est hodie, accepit panem in sanctas ac venerabiles etc. Dazu kommt noch selbstverständlich die Einschaltung von Namen im Memento Domine und im Memento etiam Domine. Alle anderen Gebete bleiben immer unverändert, wie der Canon sie angiebt. Ein Gleiches gilt von den einzelnen Gebeten. Die Weitschweifigkeit und Länge, welche den Contestationen der gallischen Kirche und auch den Präfationen des Leonianum eigen ist, ist der kernigsten Kürze gewichen. Und so ist es bei allen Gebeten. Was die lateinische Sprache in Kürze und Antithese vermag, ist in diesen Gebeten geleistet. Also: zur Zeit des Leonianum erging man sich in der Variation und in der beliebigen Auswahl. Diesem Auswuchse trat Gregor entgegen, und reducirte der Forderung strengerer liturgischer Gebundenheit gemäß das Variiren dahin, daß er jedem gottesdienstlichen Tage nur Eine Messe gab, und in jeder Messe

nur so viel variiren ließ als nöthig war, um die eigenthümliche Bedeutung des Tages erkennen zu lassen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen geben wir nun die Form der Messe, wie sie uns aus diesem Sacramentar Gregors entgegentritt. Wir müssen dazu aber noch eine andere Quelle hinzunehmen. Der im Anhang abgedruckte Canon des Gregorianum giebt uns nur die Gebete und ihre Abfolge. Er giebt uns aber erstens nicht die Gesänge, die Antiphonen u. s. w.; und über diese erfahren wir auch das Genaueste in dieser Periode noch nicht, da das älteste Meßantiphonar, welches wir besitzen, erst der folgenden Periode angehört. Auch giebt das Sacramentar uns den ordo missae nicht, d. h. nicht die Beschreibung der Action, der Processionen u. s. w., in denen die Messe mit ihren Gebeten und Gesängen verläuft. Hier indessen kommt uns das Muratorische Breviarium zu Hülfe, welches uns in der Ausführlichkeit eines ordo diese Seite der Messe beschreibt. Indem wir also diesen Abschnitt des Muratorischen Breviarium zu dem im Anhange abgedruckten Canon der Messe hinzunehmen, vermögen wir nachstehende, bis auf den Text der Gesänge (Antiphonen, Responsorien u. s. w.) vollständige Beschreibung der römischen Messe, wie sie nach Gregor und vor der Berührung mit der gallischen Messe war, zu geben.

Gegen Anfang der Messe begeben sich die Priester und anderen Kleriker in die Sacristei, und legen ihre Kleider an. Es stimmen die Sänger am Altar den Introitus de tempore an. Wenn sie den ersten Vers des Psalms anheben, procediren die Priester aus der Sacristei nach dem Altar, voran 7 oder 2 Akoluthen mit brennenden Kerzen und Rauchfässern, dann die Presbyter zu zwei und zwei, dann der Sacerdos, der die Messe celebriren soll, von 2 Diaconen geleitet, dann die Diaconen, schließlich die Subdiaconen. Vor dem Altar angekommen stellen sich die assistirenden Priester und Diaconen zu beiden Seiten auf; der Sacerdos aber neigt sein Haupt zum Gebet, und giebt dann Einem Presbyter zur rechten Seite und allen ihm ministriren sollenden Diaconen

den Friedenskuß. Darauf tritt der Sacerdos zum Altar, knieet vor demselben nieder, und verharrt im Gebet für sich und für des Volkes Sünden, bis der Chor den Introitus mit seinem Psalm und Gloria Patri beschlossen hat. Dann erhebt sich der Sacerdos, küßt das auf dem Altar liegende Evangelienbuch, reicht dasselbe auch allen Priestern und Diaconen zum Kusse, und tritt dann mit den ministrirenden Diaconen wieder vor den Altar, mit dem Gesicht gegen Osten gewendet. Während dessen singt der Chor das Kyrie eleison neun Mal; worauf der Sacerdos sich zu der Gemeinde wendet, und das Gloria in excelsis intonirt. Der Chor aber singt das Et in terra hinaus, und wenn er bis an die Worte pro hominibus bonae voluntatis gekommen ist, kehrt der Sacerdos sich wieder zum Altar. Mit dem Schlusse des Gloria aber wendet sich der Sacerdos abermal zur Gemeinde und intonirt das Pax vobiscum, worauf Alle das Et cum spiritu tuo respondiren. Dann spricht der Sacerdos, zum Altar gewendet, die Collecte de tempore. Darauf nimmt der Sacerdos auf seinem Sitze hinterwärts des Altars Platz, indem die ministrirenden Diaconen neben ihm stehen; und die anderen Presbyter nehmen ihre Sitze im Chor ein; denn jetzt tritt der Lector vor, und verliest die Epistel. Der Verlesung der Epistel folgt das Responsorium, dann das Hallelujah. Dann knieet der Diacon vor dem Sacerdos nieder, um den Segen zu empfangen, tritt nach empfangenem Segen zum Altar, küßt das Evangelienbuch, nimmt es auf, schreitet, zwei Akoluthen mit brennenden Kerzen und Rauchfässern vorauf, zum Gradus, bekreuzt seine Stirn, blickt gen Himmel und spricht: Dominus vobiscum, worauf Alle Et cum spiritu tuo respondiren; darauf kündigt er das Evangelium an, und verliest es. So wie er ausgelesen hat, spricht der Sacerdos zu ihm Pax tibi, wendet sich aber dann gleich zu der Gemeinde mit Dominus vobiscum, und ruft, nachdem die Salutation in gewöhnlicher Weise beantwortet ist, laut Oremus. Mit dieser Aufforderung zum Offertorium schließt der erste Act der Lectionen, es beginnt das Offertorium, und

verläuft folgender Maaßen: Nachdem der Sacerdos mit seinem Oremus zum Offertorium aufgefordert hat, nimmt er seinen Sitz ein; ein Akoluth reicht ihm Wasser dar, und er wäscht seine Hände; die Diaconen aber rüsten den Altar zum Abendmahl zu. Dann steigt der Sacerdos, begleitet von den ministrirenden Diaconen, von seinem Sitze herab, nimmt von der Gemeinde ihre Oblationen entgegen, und legt sie auf ein von einem Akoluthen gehaltenes Tuch; die Diaconen aber nehmen den Wein, der geopfert wird, entgegen und thun ihn in von Akoluthen gehaltene silberne Gefäße oder Becher. Nach Entgegennahme der Oblationen kehrt der Sacerdos nach seinem Sitze zurück, und wäscht abermal die Hände; die Oblationen aber werden auf den Altar gebracht. Während dem Allen singt der Chor das Offertorium. Wenn der Chor schweigt, tritt der Sacerdos zum Altar, nimmt seine eignen Oblationen, Brod und Wein, in die Hände, hebt sie (und zwar erst das Brod und dann den Wein) mit himmelwärts gewandten Augen, betend empor, und setzt sie dann auf den Altar. Während dessen stellen sich die Diaconen hinter ihm, die Subdiaconen hinter dem Altar, die Priester zu beiden Seiten des Chors auf. Er aber streckt beide Arme rechts und links nach den anderen Priestern aus, fordert sie auf mit ihm und für ihn zu beten, und spricht ganz still, so daß es Niemand hört, das die geopferten Gaben Gott empfehlende Gebet Super oblata, bis er an die Schlußworte Per omnia saecula saeculorum kommt, die er ganz laut spricht, damit Alle darauf Amen respondiren. Und dann spricht er sofort — das Offertorium schließend und die Präfation und damit den eigentlichen Abendmahlsact anhebend — das Dominus vobiscum, und so fort die der Präfation vorangehenden Wechselreden, und die Präfation de tempore selber. Wenn er in der Präfation an die Worte adorant dominationes kommt, neigen alle Priester und Kleriker ihr Haupt; und wenn er an die schließenden Worte supplici confessione dicentes kommt, verneigen sie es abermal; und dann respondiren sie, der ganze Klerus mit der Gemeinde,

das Sanctus. Der Sacerdos aber hebt dann den Canon im engeren Sinne, d. h. den Consecrationsact an. Während die Geistlichkeit mit geneigtem Haupte steht, bis er an die Worte nobis quoque peccatoribus kommt, spricht der Sacerdos bis dahin Alles ununterbrochen mit ruhiger gedämpfter Stimme, neigt sich aber von den Worten propitio ac sereno vultu respicere digneris bis zu den Worten ut quotquot ex hac altaris participatione, zum Zeichen der Buße und Abbitte, auf den Altar herab. Wenn der Sacerdos an die Worte nobis quoque peccatoribus kommt, läßt Einer der Subdiaconen sich von einem Akoluthen die Patene geben, und tritt mit derselben, sie vor seiner Brust haltend, an seinen Platz zurück, bis der Sacerdos an die Worte omnis honor et gloria kommt. Wenn aber der Sacerdos an die Worte Per ipsum et cum ipso kommt, nimmt er seine eignen Oblationen vom Altar, thut dieselben in den von einem Diacon ihm hingehaltenen Kelch, und hebt den Kelch etwas in die Höhe, bis er die Worte Per omnia saecula saeculorum, Amen gesprochen hat. Jener Subdiacon aber, der die Patene hält, übergiebt dieselbe, wenn der Priester die Worte omnis honor et gloria spricht, dem Diacon, und dieser hält sie, bis der Sacerdos das Vater unser geendigt hat; dann reicht er sie dem Sacerdos. Und dieser, nachdem er das Vater unser und das Libera nos quaesumus gesprochen hat, nimmt nun, den Canon und den Consecrationsact schließend, die Oblationen, legt sie auf die Patene, bricht ein kleines Stück von der Oblation ab, thut dieselbe in den Kelch, und spricht, der Gemeinde den Frieden ertheilend, das Pax Domini sit semper vobiscum, worauf Alle Et cum spiritu tuo antworten. Nun zerbrechen, wenn es nöthig ist, d. h. wenn Communicanten sind, die Priester auf dem Altar und die Diaconen, indem ihnen ein Subdiacon die Patene hält, neben dem Altar die Oblationen, während der Chor das Agnus Dei singt. Hiernach communiciren die Priester und Kleriker nach ihrer Ordnung. Hiernach ergreift ein Diacon, an der rechten Seite des Altars stehend, den Kelch, erhebt ihn, und kündigt die in

die kommende Woche einfallenden Festtage ab, indem er z. B. spricht: Illa feria veniente natalis est sanctae Mariae, worauf Alle Deo gratias respondiren. Und nun empfangen, während der Chor die Antiphona ad Communionem singt, auch alle Laiencommunicanten die Communion. Darauf spricht der Sacerdos die Postcommunion de tempore. Und nun ruft zum Schlusse ein Diacon das Ite, missa est, worauf Alle Deo gratias respondiren; und der Gottesdienst ist zu Ende.

So war die römische Messe in der Mitte des 8ten Jahrhunderts. Ueberblicken wir nun zuerst den Verlauf derselben im Ganzen, indem wir dabei an die alten gottesdienstlichen Formen der apostolischen Constitutionen zurückdenken, so tritt uns ein Zwiefaches sofort entgegen: Erstens ist das allgemeine Kirchengebet ganz verschwunden, nur Fürbitten für Lebende und Todte kommen im Consecrationsact vor. Damit ist aber auch das Offertorium beseitigt, sammt der ältesten Dreitheilung des Gemeindegottesdienstes. Zweitens aber finden wir die sonst am Schlusse des homiletischen Theils stehende Entlassungsformel, das Ite, missa est jetzt an das Ende des Ganzen gerückt, so daß Alles in Eins gezogen ist. Also auch die Zweitheiligkeit, auch die Theilung in die beiden Hälften der Katechumenenmesse und der Gläubigenmesse ist aufgegeben. Es ist eben nur Eine Messe geworden. Denn in dieser einheitlichen Handlung ist Alles auf den Einen Punkt der Aufopferung des Sacraments gestellt. Freilich hat diese einheitliche Handlung noch ihre Acte, in welchen sich die alten Abtheilungen des alten Gemeindegottesdienstes wieder erkennen lassen; es lassen sich noch unterscheiden und werden noch unterschieden der Act der Lectionen, das Offertorium, und der Abendmahlsact, in welchem sich wieder noch die alten Unterabtheilungen der Präfation, des Canon oder der Consecrationsgebete, und der Austheilung unterscheiden lassen. Aber diese Acte sind etwas Anderes geworden. Sehen wir die einzelnen Acte, und zunächst den Act der Lectionen an, so hat er allerdings in der römischen Kirche den Eingang mit Introitus, Kyrie und Gloria und damit ein Stück von blei-

bender, unvergleichlicher liturgischer Schönheit gewonnen. Aber es kann uns dies nur nicht darum trösten, daß die Predigt in Wegfall gekommen ist. Denn hiemit hat der Act seine selbständige Bedeutung verloren: es wird nun nur das Evangelium geopfert, es wird Gotte sein Wort vorgehalten im Gebet, und Gott für sein Wort gedankt, aber es wird nicht mehr das Wort der Gemeinde ausgetheilt, gegeben, ausgelegt. Dieser Act hat also auch nicht mehr einen selbstständigen Zweck- und Mittelpunkt in der Austheilung des Wortes Gottes an die Gemeinde, sondern er dient nur als Einleitung zu dem Meßopfer, und die Lectionen selbst dienen nur dazu, der bestimmten Relation des Kirchenjahrstags Ausdruck zu geben, unter welcher für das Mal das immer gleiche Meßopfer gebracht wird. Und doch hat dieser Act noch die meiste Aehnlichkeit mit seiner ursprünglichen Gestalt. Denn das Offertorium hat das allgemeine Kirchengebet, also das eigentliche Opfer der Christen, das Gebetsopfer verloren. Auch das alte Gabenopfer ist weg. Nur die Abendmahlselemente, und zwar recht die Abendmahlselemente als solche werden dargebracht. So ist das Offertorium auch nichts weniger als der alte Act der Oblationen; es hat ja das, was ihm als solchem seine selbständige Bedeutung gab, nemlich das Opfer der Gebete und der milden Gaben, verloren. Vielmehr ist das Offertorium in dieser Gestalt nichts mehr, als eine prunkhafte Form, die Abendmahlselemente herbeizuschaffen, dabei aber keine unschuldige, weil ihr der Anspruch zu Grunde liegt, daß die Kirche das herbeischaffe und darreiche, was dann Gott im Wege der Consecration zum Sühn- und Heilsmittel macht. In dem eigentlichen Abendmahlsact endlich findet sich auch noch Manches, was an den alten liturgischen Bestand erinnert. Die erste Abtheilung desselben, die Präfation mit dem Sanctus, ist wenigstens so geblieben, wie sie wurde, nachdem sie nicht mehr in ältester Weise Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung sondern Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung war. Anderer Seits ist gegen die Formen der Austheilung von principieller Seite Nichts zu er-

innern. Auch der Canon im engeren Sinne enthält Manches, was uns an die ältesten Consecrationsgebete erinnert. Aber der Schwerpunkt des Ganzen ist verlegt. Die alte Kirche sah hier, wie es recht ist, alles Voraufgehende und selbst die Consecration nur als die Einleitung und den Weg zu der Austheilung an. Wie im homiletischen Theil Alles auf den Zweck hin ging, daß das Wort Gottes der Gemeinde gegeben und zugetheilt würde, so im Abendmahlsact Alles dahin, daß das Abendmahl der Gemeinde gereicht und von ihr genossen würde. Hier aber ist die Hauptsache das, daß der Leib des Herrn conficirt und Gotte aufgeopfert wird für die Lebenden und Todten; und wenn er denn einmal da ist, kann er hinterher auch genossen werden, nemlich wenn Communicanten da sind. Und daran knüpfen sich denn die bedenklichsten Einschiebungen in den Canon: da muß das allgemeine Kirchengebet zu einer Fürbitte für die Lebenden zusammenschrumpfen und sich vor die Consecration stellen lassen, um in die Aufopferung des Sacraments eingeschlossen zu sein; und nachdem der Leib des Herrn conficirt und aufgeopfert ist, muß die Fürbitte für die Todten folgen, damit ihnen das gebrachte sühnende Opfer zu Gute komme. Also, alle Acte haben ihre selbständigen Mittelpunkte und damit ihre Bedeutung verloren, und es hat sich in der Conficirung und Aufopferung des Leibes und Blutes Christi ein neuer einheitlicher Mittelpunkt gesetzt, zu welchem sich alle anderen Acte in dieser ihrer veränderten Gestalt nur als Einleitung oder Schluß verhalten: der homiletische Theil zeigt mit seinen Lectionen de tempore nur die kirchenjahrsmäßige Bestimmtheit an, in welcher das Meßopfer für das Mal zu bringen ist; das Offertorium schafft nur das Material für das Meßopfer herbei; bis die Zurichtung und Darbringung des Opfers selbst, die Lebenden und Todten in sich einschließend, sich vollzieht; worauf es denn auch, wenn Gelegenheit dazu da ist, genossen werden kann; womit denn aber zugleich Alles in das Sacrificielle umgesetzt, in ein von der Kirche gethanes Werk und von der Kirche gebrachtes Opfer verwandelt ist, denn selbst das Evangelium und das

Abendmahl werden geopfert. Hiernach werden wir wiederholen dürfen, daß die römische Messe in der Mitte des 8ten Jahrhunderts die consequent durchgebildete Gestaltung der Meßopfertheorie ist. Eben darum aber hat sie auch alle anderen minder consequenten Liturgien des Abendlandes verdrängt, und sich im Wesentlichen durch das ganze Mittelalter so erhalten, wie wir sie eben beschrieben haben. Denn wir werden allerdings in der künftigen Periode noch von Zusätzen und Modificationen hören, die sie theils aus eignem Bildungstriebe heraus, theils aus der Berührung mit der gallischen Liturgie in sich aufgenommen hat, aber von keinen, welche den oben beschriebenen Bestand derselben merklich alterirten.

Wir gehen nun noch, den einzelnen Abtheilungen dieser römischen Messe folgend, die einzelnen Stücke derselben durch. Ueber manche derselben, namentlich über die Gesänge, erhalten wir hier noch keine Auskunft, da wir unter unseren derzeitigen Quellen noch kein Antiphonar haben. Aber einzelne Nachrichten finden sich doch, welche zusammenzustellen eben hier der Ort ist; und namentlich will die Frage, wie weit wir die Genesis dieser und jener Stücke und Vornahmen dieser Liturgie aufklären können, hier beantwortet sein.

Die Beschreibung des Verlaufs der Messe im Muratorischen Breviarium erwähnt zu Anfang allerdings auch des Ankleidens der Geistlichen, jedoch noch nicht so, daß dies Anlegen der Amtstracht wie später als ein Theil der Meßhandlung selbst angesehen und in liturgische Formen gefaßt würde. Dergleichen werden wir erst in der künftigen Periode finden. Die griechische Kirche führte um diese Zeit als förmlichen Ritus ein, daß der fungirende Priester, ehe er um die Messe anzufangen vor den Altar trat, den am Eingange des Chors aufgestellten Bildern Christi und der Maria in förmlich liturgisch geordneter Weise seine Verehrung bezeugen mußte. Die Bilderverehrung wurde dadurch in den Cultus hineingezogen. Auch dergleichen finden wir hier nicht, und finden wir in der abendländischen Kirche niemals. Man hat in Rom, was die Bilderverehrung betrifft, doch immer ein gewisses

Maaß inne gehalten. Gregor der Große schreibt an den Bischof Serenus von Marseille, der die Bilder in den Kirchen hatte zerbrechen und hinauswerfen lassen, belobt seinen Eifer, der nicht leiden wolle, daß man mit Händen Gemachtes verehre, aber er hätte, meint er, gerade nicht nöthig gehabt, gleich die Bilder zerbrechen zu lassen: idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi, qui literas nesciunt, saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent [1]). Wie später die gallisch-fränkische Kirche sich in den Bilderstreitigkeiten stellte, ist bekannt [2]). So ist es geschehen, daß man in der römisch-mittelalterlichen Kirche die Bilderverehrung wenigstens nie in den Cultus hineingezogen hat. Es ist im religiösen Privatleben viel verderblicher Mißbrauch mit dem Bilderwesen getrieben; man hat auch in Processionen die Heiligenbilder umgetragen, und dergleichen; aber zum stehenden Bestandtheil des regelmäßigen Gottesdienstes ist doch die Bilderverehrung nie gemacht worden. Dagegen erinnern wir daran, daß in diesen Zeitraum die Entstehung der Glocken (II, 415) und ihre Anwendung als Mittel zum Zusammenrufen der Gemeinde zum Gottesdienst fällt. Und nicht bloß in fränkischen Quellen, sondern auch schon in der Lebensbeschreibung des heiligen Columbanus und von Beda [3]) wird der Glocken erwähnt. Auch nehmen die liturgischen Anordnungen bereits auf sie Rücksicht: es verordnen z. B. die Sacramentarien, daß vom Gründonnerstage bis zur Ostervigilie nicht geläutet werden soll.

Der Anfang des Acts der Lectionen wird also mit dem Introitus, Kyrie und großen Gloria gemacht. Dieser Anfang der Messe ist uns völlig neu; selbst die beiden ersten Stücke für sich sind uns neu. Nach den apostolischen Constitutionen, in der africanischen und in der gallischen Kirche, fing man mit der Lection ohne andere Einleitung als die

---

1) Epp. IX, 105.
2) Vgl. Walafr. Strab. de reb. eccles. cap. 8.
3) Histor. Angl. IV, 23.

Salutation des Lector an; in der mailändischen und in der spanischen Kirche aber fing man mit Psalmengesang an. Wir haben hier also eine specifisch römische Einrichtung. Um so mehr ist es zu bedauern, daß unsere Quellen uns keine völlige Auskunft über die Genesis dieser drei liturgischen Stücke geben; denn was die späteren Liturgiker des Mittelalters uns davon erzählen, ergiebt sich so sichtlich als verkehrte Schlußfolgerung aus dem liturgischen Bestande, der ihnen vorlag, daß es auch des Anführens nicht werth ist. Wir halten uns an das Zuverlässige, und sehen, wie weit wir damit kommen.

Den Introitus finden wir gleich hier, wo er uns zum ersten Male begegnet, fertig so vor wie er später immer geblieben ist. Wir haben zwar aus dieser Zeit noch kein Antiphonar, das uns den Text der damaligen Introiten gäbe; aber wir können aus den damaligen Angaben über ihn sehen, daß er schon zu jener Zeit dieselbe Einrichtung wie später gehabt haben muß. Nach den späteren Antiphonarien besteht der Introitus aus drei wesentlichen Stücken: der Antiphona ad introitum, dem Psalmus, und dem kleinen Gloria. Zu diesen drei Stücken kommt dann zuweilen noch ein viertes, der versus ad repetendum hinzu. So z. B. verzeichnen die Antiphonarien den Introitus zum Weihnachtstage folgender Maaßen: **Antiphona:** Puer natus est nobis, et filius datus est nobis, cujus imperium super humerum ejus, et vocabitur nomen ejus magni consilii angelus. **Psalmus:** Cantate domino canticum novum, quia mirabilia fecit. **Gloria** Patri et filio etc. Und dazu wird dann zuweilen Luc. 2, 10. 11 als Wiederholungsvers zwischen dem Psalmus und dem Gloria eingeschaltet. Aus diesem Beispiel vermögen wir die ganze, sich immer gleichbleibende Oeconomie des Textes der Introiten, und damit ihren Zweck zu erkennen. Die Antiphone nemlich giebt immer mit einem kurzen Schriftworte die Bedeutung des Tages an, wie sie in dem angeführten Beispiele die Geburt des Herrn verkündigt. In sie fällt der eigentliche Schwerpunkt des Introitus; sie heißt daher auch κατ' ἐξοχήν der

Introitus, und macht immer den Anfang. Die dazu gebrauchten Schriftworte haben sich freilich hin und wieder eine ihrem Wortlaute fremde Auffassung ihres Sinnes, zuweilen auch Wortänderungen müssen gefallen lassen, um als Ausdruck für die Bedeutung der Tage zu dienen, denen sie zugegeben sind. Meistens jedoch sind sie, wie das angeführte Beispiel zeigt, treffend und nicht selten tiefsinnig gewählt. Der Psalmus ist immer aus den Psalmen genommen, aber im Widerspruche mit seinem Namen niemals ein ganzer Psalm, sondern immer, wie das angeführte Beispiel (Ps. 98, 1) zeigt, nur eine meist ganz kurze Psalmstelle. Dem Inhalte nach drückt dieser Psalmus stets die Empfindung der Freude oder der Buße oder des Dankes u. s. w. aus, welche der hörenden Gemeinde gegenüber dem in der Antiphona ad introitum verkündigten Tagesfactum eignet. Daß das Gloria Patri oder das kleine Gloria von Alters her allen Psalmengesang schloß, und wie sein Text lautet, wissen wir; und so finden wir es auch hier nach dem Psalmus ad introitum. Der Wiederholungsvers dient musikalischen Zwecken, indem er sich, refrainartig wiederkehrend, zwischen dem von zwei antiphonirenden Chorhälften ausgeführten Gesange der Antiphone und des Psalms hindurchschlingt; hinsichtlich des Inhalts muß er sich natürlich auch dem Inhalte der Antiphone und des Psalms anschließen, und besteht auch er aus einer Psalm- oder anderen Schriftstelle. So finden wir den Introitus von den ersten Antiphonarien an bis jetzt; und wenn wir nun in dem Muratorischen Breviarium die Worte lesen: usque dum antiphonam ad introitum cum psalmo et gloria cum versu ad repetendum dixerint, so ist zweifellos gewiß, daß der Introitus diese beschriebene Einrichtung wenigstens schon zu Anfang des 8ten Jahrhunderts gehabt. Damit steht denn auch seine Bedeutung fest: er soll an dem Eingange des Gottesdienstes mit seinem ersten Worte der Gemeinde das Tagesfactum, die göttliche Heilsthat verkünden, auf deren Grunde sie für das Mal Gottesdienst thut. Viel schwieriger ist die Frage nach der Gesangweise des Introitus. So viel

ist gewiß, daß derselbe in den älteren Zeiten nicht, wie wohl jetzt, vom Geistlichen, auch nicht als Wechselgesang zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde (oder dem Chor), sondern vom Chor gesungen ist. So hat es das Muratorische Breviarium; so haben es alle alten Antiphonarien sammt den Liturgikern des Mittelalters; Letztere vergleichen darum wohl die Sängerchöre den Prophetenschulen und den Aposteln, weil sie die Heilsthatsachen verkündigen. Ferner ist so Viel gewiß, daß sich dabei der Chor in seine zwei Hälften theilte, weil es ja den Gesang einer Antiphone galt. Was nun aber die Melodie betrifft und den musicalischen Satz, und wie sich im Gesange der Psalm der Antiphone anschloß, und wie sich der Wiederholungsvers da hinein webte, darüber läßt sich Nichts beibringen. Es hat sich darin im Laufe der Zeiten Vieles geändert. Es hat auch nicht ein Introitus dieselbe Sangweise, oder denselben Tonus wie der andere, sondern jeder seine eigne; denn man hat sich gerade hier bemüht, jeden Satz und jedes Wort durch den ihm zugewiesenen Ton in seiner eigensten Bedeutung hervorzuheben, so sehr, daß es z. B. unmöglich ist, die ins Deutsche übersetzten Introiten nach dem Satz zu singen, den die lateinischen haben. Auch hat sich hier das Meiste durch Tradition fortgebildet und erhalten; die Geschichte der Sangweise der Introiten gehört zu den dunkelsten Partieen der Geschichte der Musik. Fragen wir nun endlich nach dem Ursprunge der Introiten, so haben wir irgend verläßliche Nachrichten darüber gar nicht; wir sind ganz allein auf einen aus seinem Namen zu machenden Schluß angewiesen. Wenn nemlich der Psalmus im Introitus, der doch nicht ein Psalm sondern nur ein Psalmtheil ist, dennoch nicht versus oder dergleichen sondern stets psalmus genannt wird, so müssen wir wohl annehmen, daß er statt eines ganzen Psalms gesungen werden soll, daß er aus der Abkürzung eines ganzen Psalms entstanden ist und denselben vertreten soll. Und wenn nun überdem die ambrosianische Kirche, von der die römische Kirche so viel Liturgisches aufgenommen hat, und die spanische Kirche, die sich stets der römischen ange-

schlossen hat, ihre Messe mit dem Gesange ganzer Psalmen anhoben, so dürfen wir vielleicht den Ursprung des Introitus uns so denken: Man sang ehedem auch in Rom die ganzen Psalmen zum Anfange der Messe. Aber die ganzen Psalmen konnten niemals gebraucht werden, um als Ausdruck für die bestimmte Bedeutung der Kirchenjahrstage zu dienen; und doch forderte die weitere Entwickelung des Kirchenjahrs, daß der Gottesdienst des Tages mit einem die Bedeutung des Tages bestimmt aussprechenden Worte anfange. So ließ man die ganzen Psalmen weg, nahm nur ausgewählte Psalmstellen, und setzte denselben die Antiphone voran, welche kurz und bestimmt das Tagesfactum angab. Diesen Hergang haben auch schon die mittelalterlichen Liturgiker für den wahrscheinlichen gehalten, nur daß sie gleich auch den Pabst zu nennen wissen, der die Einrichtung getroffen hat.

Des Kyrie eleison erwähnt die Klosterregel Benedicts einige Mal; sie versteht darunter die Litanei. Wir wissen aber, daß die Litanei nichts Anderes war als das von dem Gemeindegottesdienst abgelöste, selbstständig gewordene, und in den Horen und bei Processionen gebrauchte allgemeine Kirchengebet von der ursprünglichen, uns aus den apostolischen Constitutionen bekannt gewordenen Form. So haben wir die Litanei oder das Kyrie eleison nicht allein in der gallischen Kirche sondern auch schon in der römischen gefunden: sie wurde in den Horen, in der Ostervigilie, an den Litaneitagen bei den Processionen gesungen. Diese Litanei hieß das Kyrie eleison, weil auf jede intonirte Bitte Kyrie eleison respondirt wurde. Auf der andern Seite finden wir im gregorianischen Canon (siehe den Anhang), daß das große Gloria nicht gesungen werden soll, wenn die Litanei gesungen wird. Hier wird also schon zwischen dem Kyrie eleison und der Litanei unterschieden: wenn das erste gesungen wird, wird auch das Gloria gesungen; letzteres fällt aber weg, wenn die Litanei gesungen wird. Zwischen beide Notizen tritt nun erklärend eine Nachricht ein, welche uns Gregor der Große selbst giebt. In einem Briefe an den Bischof Johannes von Syracus er-

zählt er, es werde ihm wegen einiger Verfügungen (de meis dispositionibus) der Vorwurf einer Nachahmung griechischer Kirchengebräuche gemacht, und darunter sei namentlich auch der Vorwurf, quia Kyrie eleison dici statuit; er müsse aber entgegnen: Kyrie eleison nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur; quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis autem missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paullo diutius occupemur. Also, erstens sang man in Rom das Kyrie eleison so wie auch wir es singen, daß das Kyrie vom Chor intonirt, und das Eleison von der Gemeinde respondirt wurde, während den apostolischen Constitutionen zufolge in der griechischen Kirche beide Worte zusammen gehörten, die Antwort auf die intonirten Bitten bildeten, und daher beide von der Gemeinde gesungen wurden. Zweitens lautete bei den Griechen, wie auch die apostolischen Constitutionen bezeugen, der Respons stets Kyrie eleison, bei den Römern aber wie auch bei uns abwechselnd Kyrie eleison und Christe eleison, und es ward darauf gehalten, daß Letzteres eben so oft als Ersteres vorkam. Endlich drittens sang man in den täglichen Messen eben nur diese Rufe Kyrie eleison und Christe eleison, ein Mehreres aber nur an außergewöhnlichen Tagen; das will sagen: man sang das ganze allgemeine Kirchengebet, die ganze Litanei nur an bestimmten Tagen, für gewöhnlich aber nahm man aus der Litanei nur diese Rufe Kyrie eleison und Christe eleison heraus, um sie nach dem Introitus zu singen. In letzterer Einrichtung wird denn auch zumeist die dem Gregor verübelte Neuerung bestanden haben. So scheint denn der Ursprung des Kyrie eleison dieser gewesen zu sein: Als das allgemeine Kirchengebet seine ihm zukommende Stelle nach der Predigt verlor und zur Litanei ward, was in Rom im Laufe des 6ten Jahrhunderts geschehen sein muß, fing man zuerst an diese Litanei auch am Anfange der Messe nach

dem Psalmengesange zu singen; wie man das auch in der späteren griechischen Messe gethan hat. Aber da sich dem liturgischen Tacte aufdrängen mußte, daß ein allgemeines Kirchengebet an diese Stelle an sich nicht gehört, so nahm Gregor aus der Litanei nur diese Anrufungen heraus, um sie an der gedachten Stelle singen zu lassen, und reservirte die volle Litanei für einzelne geeignete Tage. Und da bei dieser Einrichtung das Kyrie eleison nicht von Einem gesungen werden konnte, so theilte er es, und ließ den Chor das Kyrie intoniren, die Gemeinde aber das Eleison respondiren. So unterschied sich fortan das Kyrie von der Litanei: jenes war der in der Messe selbstständig gebrauchte Anruf Kyrie eleison; dieses war das alte Kirchengebet in der uns aus den apostolischen Constitutionen her bekannten Form, in welchem das Kyrie eleison nur den immer wiederkehrenden Respons bildet. Das erstere war in der Messe das gewöhnliche; nur selten, späterhin nur an den Buß- und Fastentagen trat statt desselben die volle Litanei ein, und dann wurde kein Gloria in excelsis gesungen, weil dieses sich mit der Bedeutung solcher Tage nicht vertrug. Nach Gregor soll das Kyrie noch so gesungen werden, daß die Gemeinde das Eleison respondirte. Aber schon das Muratorische Breviarium kennt es nicht anders mehr, als daß der Chor allein es singt, der sich dann in eine intonirende und in eine respondirende Hälfte theilt. Darin, wie oft der Anruf Kyrie eleison wiederholt wird, hat immer eine Verschiedenheit statt gefunden. Das Muratorische Breviarium läßt ihn 9mal wiederholen; anderswo finden wir eine 3-, 6-, 12malige Wiederholung. Die Bedeutung des Kyrie an dieser Stelle aber war, wie Gregor sagt, eine vox deprecationis zu sein: nachdem die Gemeinde in dem Introitus die Gnadenthat des Tages hat verkündigen hören, ruft sie im Kyrie ihre Sünde bekennend die Gnade, die sich ihr in jener verkündigten Gottesthat erbietet, um Erbarmen an.

Und darauf antwortet ihr das Gloria in excelsis, der Lobgesang der Engel über die Erscheinung der ewigen Barmherzigkeit sofort das Ja und Amen. Wir kennen das große

Gloria seinen Anfängen nach schon aus den apostolischen Constitutionen her, und wissen auch aus der spanischen und gallischen Kirche heraus, daß es die auch bei uns gebräuchliche Form wahrscheinlich schon seit Hilarius von Poitiers hatte. Neu ist nur, daß es immer in der Messe gesungen werden soll. Aber ganz allgemein für alle Messen wird es auch jetzt noch nicht angeordnet. Nur an den Sonn- und Festtagen will der gregorianische Canon es gesungen haben. Dagegen soll es weggelassen werden, wenn statt des Kyrie die Litanei gesungen wird, und das geschieht, wie das Muratorische Breviarium uns näher angiebt, in allen um 3 Uhr Nachmittags zu haltenden Messen der Fasten- und Vigilientage; auch in den Todtenmessen wird es nicht gesungen. Wenn der gregorianische Canon die Bestimmung enthält, daß das Gloria nur dann, wenn ein Bischof die Messe liest, zur Anwendung kommen, daß ein Presbyter nur am Ostertage das Gloria intoniren soll, so ist diese Bestimmung später in Wegfall gekommen. Die Gesangweise ist übrigens schon damals die, daß der Sacerdos es intonirt, und der Chor das Et in terra hinaus singt.

Wenn sich nun auch nicht bestimmen läßt, in welcher Zeit der Anfang der Messe in der römischen Kirche so in Introitus, Kyrie und Gloria geordnet ist, so wird man doch einräumen müssen, daß es eine zutreffendere liturgische Construction des Anfangs des Gottesdienstes nicht geben kann. Anders ist es nun freilich mit den Vornahmen: die Procession, das Küssen des Evangelienbuchs sind prunkhafte Zuthaten. Uebrigens bedürfen diese Vornahmen keiner Erläuterung. Nur wegen der 7 Kerzen machen wir darauf aufmerksam, daß sie sich auf Stellen wie Jes. 11, 2. Offenb. 1, 4. 5, 6 gründen. Natürlich hatte man nicht allenthalben über 7 Akoluthen zu verfügen, und dann begnügte man sich auch mit wenigeren; die mittelalterlichen Liturgiker aber wissen auch dann anzugeben, was 2, was 3, was 4 Akoluthen und Kerzen bedeuten.

Andere Hymnen als das große Gloria kommen in der nach reinen römischen Principien geordneten Messe nicht vor.

Dergleichen gehört in die Horen. Erst in der künftigen Periode werden wir finden, daß man wieder Hymnen auch in die Messe einlegt. Sonst hat auch diese Periode der römischen Kirche sich auf diesem Gebiete nicht ganz unfruchtbar erwiesen. Gregor der Große selbst, und Beda Venerabilis waren Hymnendichter. Von jenem ist unter anderen der Passionshymnus Rex Christe, factor omnium, in Spangenbergs Bearbeitung als „O Christe, Schöpfer aller Ding" auch in unsere Kirche übergegangen.

Die Salutation und die Collecte kennen wir lange, und von dem Lectionswesen dieser Zeit haben wir ausführlich geredet. Aber die Gesänge zwischen den Lectionen müssen wir noch etwas näher ansehen. In anderen Kirchen, z. B. der mailändischen, africanischen, sang man zwischen den Lectionen ganze Psalmen. Hier erscheint der ganze Psalm zum Responsorium verkürzt, wie wir das auch in der spanischen und in der gallischen Kirche schon gefunden haben. Worin das Responsorium bestand, wie es sich von der Antiphone unterschied, und daß es eine römische Gesangesform war, haben wir schon (II, 293) vom Isidorus Hispalensis gelernt. Es unterschied sich von der Antiphone nicht sowohl in der Wortfassung, sondern in der Gesangweise, in der Art, wie der zweite Chor das von dem ersten Vorgesungene ganz respondirend repetirte. Das Responsorium wird auch Graduale genannt. An das Responsorium aber schloß sich, wie wir das (II, 299) auch schon in der spanischen Kirche gefunden haben, zu Zeiten das Hallelujah an. Wir wissen, daß es Anfangs nur im Osterfest, dann durch die ganze Pentekoste, weiterhin an allen Festen gesungen wurde. Nach unseren derzeitigen Urkunden nun soll es immer da wegfallen, wo das große Gloria wegfällt und statt des Kyrie die Litanei eintritt; dagegen soll es von der Ostervigilie ab durch die ganze Pentekoste nicht bloß hinter dem Responsorium nach der Epistel sondern hinter allen Antiphonen, Psalmen, Versen und Responsorien gesungen werden. Damit stimmen auch die Angaben überein, welche Beda in seiner, von dem Sammler auf Sonn-

tag Exaudi gestellten Homilie über den Gebrauch des Hallelujah macht. Beda fügt noch hinzu, daß der Gesang des Hallelujah vorzugsweise absichtlich in der Quadragesima unterbleibe; denn wenn auch die Kirche zu jeder Zeit den Herrn lobe und ihm danke, so thue sie es doch in der Quadragesima mit anderen Worten, damit, wenn dann zu Ostern das Hallelujah wiederkehre, die Herzen desto mehr von der Osterfreude ergriffen würden. Uebrigens bestand das Hallelujah nicht aus dem Worte Hallelujah allein, sondern es war demselben immer ein auf die Kirchenjahrszeit bezüglicher Versikel vorgesetzt. Unsere derzeitigen Quellen erwähnen nur des Responsorium und Hallelujah als zwischen Epistel und Evangelium zu singender Gesänge. Später häufte sich an dieser Stelle eine Menge verschieden geformter Gesänge, als Tractus, Sequenzen, Prosen. Von allen diesen wird nur des Tractus einmal in dem Muratorischen Breviarium ganz kurz erwähnt: es soll in der Messe der Ostervigilie nach dem Hallelujah noch ein beliebiger Tractus gesungen werden. Ueber diese verschiedenen Gesangesarten müssen wir also von der künftigen Periode nähere Aufklärung erwarten.

Die mit den Lectionen sich verbindenden Ceremonien sind noch einfach und durch sich selbst klar. Das Hervortragen des Evangelium in Procession haben wir schon in der spanischen und in der gallischen Kirche gefunden. Die spätere griechische Messe hat daraus einen überaus prunkenden Aufzug gemacht. Auch in der römischen Kirche hat man später noch mehrere Ceremonien hinzugefügt, während es in unseren derzeitigen Urkunden noch ziemlich einfach erscheint. Daß der Diacon, ehe er als Lector zu fungiren anfängt, sich zu solchem Geschäft den Segen des Sacerdos erbittet, mag eine alte Sitte sein, denn auch die griechische Messe hat es so. In dieser, die überhaupt den Diacon mehr als die römische beschäftigt, muß er sich vor jeder neuen Function auf's Neue segnen lassen. Später hat die römische Liturgie eigne Formeln festgestellt, in denen der Diacon den Segen erbitten und der Sacerdos ihm denselben ertheilen soll. Darin, daß der

Sacerdos während der Verlesung der Epistel u. s. w. auf seinem Sessel sitzt, finden die späteren mittelalterlichen Liturgiker allerlei Tiefes und Hohes; die Gemma animae z. B. findet darin abgebildet, wie der Herr Jesus drei Tage zu den Füßen der Lehrer im Tempel saß[1]). Wir finden Nichts darin als einen Rest der alten Kirchensitte, wonach der Bischof während des ganzen Gottesdienstes, wenn er nicht am Altar fungirte, auf seinem Thronos saß und von demselben aus auch predigte.

Gepredigt hat man allerdings auch in dieser Zeit noch in der römischen Kirche. Nicht allein Beda sondern auch Gregor der Große selbst haben gepredigt. Gregor der Große hat auch den Geistlichen das Predigen empfohlen; und wenn auch Lau[2]) im Zusammenordnen aller die Predigt empfehlenden Worte Gregor's manche mit aufgenommen hat, in denen Gregor nicht sowohl das Predigen im Gottesdienst als vielmehr das seelsorgerliche Belehren, Trösten und Vermahnen aus dem Worte Gottes im Sinne hat, so bleiben doch genug Stellen übrig, in welchen Gregor auch das Predigen im Gottesdienst empfiehlt. Aber nicht darauf kommt es an, daß man das Predigen für ein gutes Ding hielt, und daß man es auch hie und da that, sondern auf die principielle Stellung, welche man der Auslegung des Wortes vor der Gemeinde gab. Und da liegt nun eben vor, daß die römische Messe der principiellen Nothwendigkeit der Auslegung des Wortes Gottes im Gottesdienst keinen Raum mehr läßt. Wir sehen, wie der Ordo Missä des Muratorischen Breviarium der Predigt geradezu die Stelle abschneidet: der Sacerdos soll sofort nach der Verlesung des Evangelium zum Offertorium auffordern. Bei der täglichen Messe war es ja auch practisch unmöglich, jedes Mal zu predigen. Und dem Allen unterliegt das falsche Princip, welches Alles im Gottesdienst auf das Meßopfer stellt. Darum ist es auch durch das ganze

1) Cap. 12.
2) A. a. O. S. 295 ff.

Mittelalter hindurch bei der principiellen Regirung der Predigt geblieben. Wir werden sonst weiterhin sehen, wie die carolingische Zeit gegen die factische Vernachlässigung der Predigt Opposition macht, und wie diese Opposition, nachdem sie eine Zeit lang geschwiegen, im späteren Mittelalter wieder hervorbricht. Aber die principielle Stellung im Gottesdienst hat diese Opposition der Predigt nicht wieder errungen, solches auch gar nicht angestrebt; und darum werden wir auch finden, daß die Predigt während des Mittelalters gar keine bestimmte Stelle in der Messe zu finden weiß, sondern dieselbe meistens außerhalb der Messe nimmt.

Im Offertorium interessirt uns vor Allem die Darbringung der Gaben. Auch was die Gemeindeglieder zum Unterhalte der Kirche und ihrer Diener an Geschenken gaben, nannte man noch zu Gregor's Zeit Oblationen. Von den Geistlichen zu der Gemeinde redend [1]) sagt er: Ecce ex oblatione fidelium vivimus — — Sed et nos, qui ex oblationibus fidelium vivimus, quas illi pro peccatis suis obtulerunt. Aber ob und wie weit die Oblationen dieser Art noch in einer Beziehung zu der Messe standen, darüber geben uns die derzeitigen Quellen keine Auskunft. Dagegen war es noch durchaus in der Ordnung, daß die Gemeindeglieder die Abendmahlselemente opferten. Wir haben gesehen, wie nach dem Muratorischen Breviarium es zum Offertorium gehörte, daß der Sacerdos diese Opfer von den Gemeindegliedern entgegennahm. Auch sonst haben wir Nachrichten darüber. Gregor erzählt, wie für ein paar verstorbene Jungfrauen ihre gewesene Amme an den darauf folgenden Sonntagen Oblationen dargebracht habe [2]). Auch als Zeichen der Kirchengemeinschaft diente diese Darbringung noch: Gregor ersucht brieflich [3]) den Bischof Johannes von Syracus, der sich mit einem Patricier Venantius veruneinigt hatte, er möge sich mit demselben versöhnen, und

[1]) Homm. Lib. I. hom. 17.
[2]) Dial. II, 23.
[3]) Epp. VI, 44.

zum Zeichen dessen seine Oblationen wieder annehmen, auch zu dem Zwecke in seinem Hause die Messe halten. Besonders significant aber ist folgende Erzählung aus dem Leben Gregor's: Eine vornehme Matrone brachte sonntäglich ihre Oblationen dar. Einst that sie dies auch, als Gregor selbst die Messe hielt; und als hernach bei der Communion Gregor ihr den Leib des Herrn mit den Worten Corpus domini nostri Jesu Christi prosit tibi in remissionem omnium peccatorum et vitam aeternam reichte, lachte sie vor sich hin. Am Schlusse der Messe fragte sie Gregor, warum sie zu jenen Worten gelacht, und sie erwiederte: Ich sah, daß das Stück Brods, welches du mir gabst, von derjenigen Oblation war, die ich mit meinen eignen Händen bereitet und dir dargebracht hatte; und als ich nun hörte, daß du das des Herrn Leib nanntest, reizte mich's zum Lachen [1]. Auch im späteren Gregorianum finden sich noch die Worte: Et offeruntur a populo oblationes et vinum, e quibus in altari ponuntur, ut sacrentur. Aus dem Allen sehen wir, daß die Gemeindeglieder die Abendmahlselemente darbrachten, für sich und für Andere, in dem Sinne eines Sündenvergebung verdienenden Werks. Selbstverständlich aber waren bei der täglichen Messe nicht immer Gemeindeglieder, die Abendmahlselemente opferten. Daher hat uns die Beschreibung des Verlaufs der Messe nach dem Muratorischen Breviarium gezeigt, daß immer auch der Sacerdos selbst für sich Oblationen darbringen muß. Diese genügen, wenn sonst keine Communicanten sind. Wie die angeführten Worte des Gregorianum zeigen, fing man bereits an, vorzugsweise das dargebrachte Brod oblationes (Oblaten) zu nennen. Dieser Sprachgebrauch findet sich auch schon im Muratorischen Breviarium. Jene Matrone hatte das von ihr dargebrachte Brod eigends bereitet: das Abendmahlsbrod wird also wohl schon seine bestimmte Form gehabt haben. Dies war schon wegen der verschiedenen Manipulationen, die damit vorgenommen wurden, z. B. des Brechens, nöthig.

---

[1]) Paul. Diac. vit. Greg. cap. 23. Joh. Diac. vit. Greg. II, 41.

Welche diese Form gewesen, finden wir nicht. Gregor spricht einmal von oblationum coronis [1]), wonach es runde Kuchen gewesen zu sein scheinen.

Die Gebräuche des Offertorium sind uns nicht mehr unbekannt: sowohl das Händewaschen des Sacerdos als das stille Sprechen des Gebets über den Gaben haben wir schon in den apostolischen Constitutionen, und dann wieder bei Isidorus Hispalensis gefunden. Das Händewaschen soll natürlich besagen, daß der Sacerdos mit reinen priesterlichen Händen die Opfer der Gemeinde sowie seine eignen entgegen nehmen und vor Gott bringen soll. Daher wäscht er zwei Mal die Hände, wenn er die Gaben von der Gemeinde annimmt, und wenn er sie vor Gott bringt: er mittelt eben die Gemeinde mit Gott, und Gott mit der Gemeinde. Seinen Wortanhalt findet das Händewaschen in 1 Tim. 2, 8 und den a. t. Waschungen. Das stille Gebet des Priesters an dieser Stelle soll recht grell hervorheben, daß hier der Priester nicht mit der Gemeinde sondern als Mittler für sie betet. Das Gebet, welches der Sacerdos still zu beten hatte, die oratio super oblata, kennen wir schon. Das sogenannte Offertorium aber, welches der Chor während der Einsammlung der Gaben zu singen hat, besteht aus Psalm- und anderen Schriftstellen, die antiphonisch gesungen werden. Es ist variabel; die späteren Antiphonarien geben für jeden gottesdienstlichen Tag wie seinen Introitus, so auch sein Offertorium. Der Name Offertorium bezeichnet also ein Zwiefaches, einmal diesen ganzen Act der Oblationen, und dann den Antiphonengesang während der Einsammlung der Gaben.

Der Abendmahlsact endlich besteht aus der Präfation mit dem Sanctus, dem Canon im engeren Sinne oder dem Consecrationsact, und der Austheilung mit dem Schluß. Von den Präfationen haben wir schon bemerkt, daß Gregor die übergroße Masse derselben beschränkte. Wenn das Leonianum etwa 250 Präfationen darbietet, giebt das Gregorianum nur

---

[1]) Dial. IV, 55.

Präfationen für jede der drei Weihnachtsmessen, für Epiphanias, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Peter und Paul, und Andreä, und die communis. Sie sind alle in unsere Kirche übergegangen, mit Ausnahme derjenigen für Peter und Paul, und Andreä, und einer Weihnachtspräfation, in welcher auf die heilige Anastasia Bezug genommen wird. Die römische Kirche ist auch immer für sich bei dieser beschränkten Zahl von Präfationen geblieben; sonst werden wir späterhin noch Anderes finden. Daß das Sanctus auch in der römischen Kirche schon seine volle, uns bekannte Fassung hatte, bezeugt der ottobonianische Codex des Gregorianum. Das Sanctus wurde übrigens, wie das Muratorische Breviarium bezeugt, noch nicht vom Chor allein sondern vom Chor und der Gemeinde respondirt: Geistlichkeit und Gemeinde, die ganze diesseitige Gemeinde stimmten mit allen Engeln und Erzengeln ein in den Lobgesang.

Der Canon im engeren Sinne oder, wie es auch heißt, das Te igitur hat wieder drei Unterabtheilungen. Die erste — vergleiche den Anhang — erstreckt sich von den Worten Te igitur bis zu den Worten jubeas grege numerari. Sie enthält den hieher verlegten Rest des allgemeinen Kirchengebets: es wird für die ganze Kirche, den Pabst, den localen Bischof, alle Gläubigen, auch für die anwesende Gemeinde und insonderheit für die Einzelnen, für welche an dem Tage Oblationen dargebracht sind oder welche für sich solche dargebracht haben, gebetet, aber es wird für sie in der ganz bestimmten Relation gebetet, daß Gott dieses heute für sie dargebrachte Meßopfer annehmen, segnen, und zu ihrem zeitlichen und ewigen Wohl gereichen lassen wolle. Dazwischen geschieht die Erwähnung der Hauptheiligen. Wir haben uns dies aus dem Alterthum zu erklären. Ursprünglich wurde im Kirchengebet auch für die Heiligen wie für alle Verstorbenen gebetet. Späterhin verwandelte man die Fürbitte für die Heiligen, die bei den veränderten Anschauungen von dem Zustande der Heiligen als ungeziemend erscheinen mußte, in eine Commemoratio der Heiligen, ließ aber diese Commemo-

ration an derselben Stelle stehen, wo man sonst die Fürbitten für sie dargebracht hatte, nemlich in der Mitte der Reihe von Fürbitten. So empfing nun diese Erwähnung der Heiligen den Sinn: daß man sich in den gesprochenen und zu sprechenden Fürbitten mit den Heiligen als den kräftigsten Fürbittern vereinige, um die Fürbitten desto kräftiger zu machen. Daher fängt die Erwähnung der Heiligen mit dem Worte Communicantes an. Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken: In dem Te igitur wurden nicht allein die Namen des lebenden Pabstes und Localbischofs eingeschaltet, sondern hier wurde auch die Fürbitte für den Kaiser, König u. s. w. eingelegt, wenn sie geschah. Bei dem Memento Domine wurden die Lebenden — nicht die Todten, deren Stelle wir weiterhin finden werden — namentlich genannt, welche communicirten und opferten, oder für welche Jemand Oblationen brachte, oder welche für sich eine Messe lesen ließen, kurz welchen die Messe zu Gute kommen sollte. In früherer Zeit verlas der Diacon ihre Namen aus den Diptychen; später schaltete der Priester dieselben ein. Auch stand es dem Messe Lesenden zu, hier die Namen Derer unaufgefordert zu nennen, denen er Heil und Gutes wünschte [1]. Sehr zu beachten ist folgende Erscheinung: die älteren Codices des Gregorianum lesen nur: qui tibi offerunt, beten also für Die, welche selbst die Oblationen darbringen; die jüngeren Codices aber lesen: pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt, setzen also den Fall, daß nur die Geistlichen und gar keine Laien die Oblationen bringen. Offenbar gehört jene Fassung in die Zeit, wo noch immer die Abendmahlselemente von der Gemeinde geopfert wurden; aber als man die letztere Fassung annahm, war die Darbringung der Oblationen Seitens der Gemeinde bereits im Abnehmen. In dem Communicantes werden die Maria, die zwölf Apostel und zwölf Hauptheilige namentlich genannt, als die Repräsentanten der ganzen Gemeinde der Heiligen. Die römische Kirche ist auch immer bei dieser Zahl und bei

[1]) Ein Beispiel bei Gregor. Epp. IV, 39.

diesen Namen stehen geblieben. Andere Provinzialkirchen dagegen haben oft ihre heimischen Haupthelligen dafür oder dazu in den Canon gesetzt. Daß in das Communicantes an den Festtagen auch die Erwähnung des Festes eingeschaltet wurde, wissen wir schon. Eben so, daß in das Hanc igitur oblationem bei Messen an den Natalitiis episcoporum, bei den Brautmessen, bei den Messen nach den Taufen, kurz bei Messen, die einem bestimmten Subject in bestimmter Richtung galten, eine Einschaltung gemacht wurde, welche das Meßopfer noch als besonders für diesen Bischof, diese Brautleute, diese Täuflinge u. s. w. zu bringen hinstellte. Schließlich machen wir noch darauf aufmerksam, wie in diesem Abschnitte bereits von den noch nicht consecrirten Abendmahlselementen als von den sanctis sacrificiis gesprochen wird.

Die zweite Unterabtheilung erstreckt sich von den Worten Quam oblationem bis zu den Worten immaculatam hostiam. Das Quam oblationem bittet Gott, das Opfer der Kirche in des Herrn Leib und Blut zu verwandeln. Das Qui pridie enthält die Einsetzungsworte in einer den n. t. Quellen nicht ganz entsprechenden Fassung. Das Unde et memores endlich vollzieht, nach einer kurzen Commemoration Christi und seiner Wohlthaten der Erlösung, die Aufopferung des Sacraments als der von der Kirche dargebrachten Hostie. Dieser Abschnitt enthält also die Consecration, oder römisch zu reden, die Wandelung, und die Aufopferung. Wir machen dabei darauf aufmerksam, zu welchen wenigen und trockenen Worten hier das alte Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung, die alte Anamnese Christi zusammengeschrumpft ist.

Die dritte Unterabtheilung erstreckt sich von den Worten Supplices te rogamus bis zum Pax domini einschließlich. Es folgen nemlich nach geschehener Aufopferung noch einmal die Fürbitten: sie sollen in das nun vollbrachte Opfer eingeschlossen, mit demselben vor Gott gebracht werden. Darum wird vorab Gott im Supplices te rogamus gebeten, seinen Engel zu senden, damit derselbe das fertige Opfer vor Ihn

trage, zum Segen Aller die daran Theil haben. Die römische Dogmatik ist bei diesem Gebet immer im Gedränge gewesen: da der Leib des Herrn nicht erst in den Himmel vor Gott gebracht zu werden braucht, hat sie hier immer im Widerspruch mit sich und den Worten des Canon geltend machen müssen, daß hier unter dem vor Gott zu bringenden Opfer nur die Gebete der Gläubigen zu verstehen seien. Darnach wird denn aber noch speciell auf Diejenigen eingegangen, für welche zu bitten ist. Zuerst wird in dem Memento etiam für die Verstorbenen gebetet, und zwar so, daß dazu die Namen derselben aus den Diptychen verlesen, oder einschaltend genannt werden. Uebrigens wurde dies Memento etiam nur dann in der Messe gesprochen, wenn für Todte zu beten war, also in eigentlichen Todten- und Seelmessen, und wenn von den Hinterbliebenen das Fürgebet für Verstorbene nachgesucht war; sonst fiel es aus [1]. Daher kommt es auch, daß viele Codices des Gregorianum es aus dem Canon weglassen. Zweitens wird dann im Nobis quoque peccatoribus aller Einzelnen fürbittend gedacht, und zwar ausdrücklich als der armen Sünder, und dahin daß Gott ihnen Antheil an dem Erbe aller Heiligen geben möge. Dabei wird denn wieder eine, in den verschiedenen Provinzialkirchen verschiedene Anzahl von Heiligen, als der Repräsentanten der ganzen Gemeinde der Heiligen namentlich genannt. An dies Gebet Nobis quoque peccatoribus knüpfte sich aber noch einiges Andere an. Wenn nemlich Benedictionen vorzunehmen waren, z. B. wenn die Erstlinge von Früchten, oder wenn Weihwasser u. s. w. zu benediciren war, so wurde dergleichen zur Zeit der Messe vor den Altar gesetzt; und wenn dann der Priester bis an die Worte Largitor admitte gekommen war, so hielt er inne, sprach erst das solenne Benedictionsgebet über diesen zu weihenden Dingen, und fuhr dann fort per Christum dominum nostrum, per quem etc. Die Benediction geschah also dadurch, daß die Bitte um solchen Segen in die

---

[1]) Amalar. de offic. III, 38.

Fürbitten nach dem Opfer, daß das Segnungsgebet in das Meßopfer eingeschlossen wurde. Ferner hat die obige Beschreibung der Messe nach dem Muratorischen Breviarium uns gezeigt, daß der Sacerdos bei den Schlußworten des Nobis quoque peccatoribus Etwas von dem Brode in den Kelch thun, und dann den Kelch ein wenig in die Höhe heben soll. Es sind dies Anfänge der Elevation, deren völlige Ausbildung wir aber erst in der künftigen Periode finden werden. Und nun endlich wird die Reihe der Fürbitten und der Gebete überhaupt abgeschlossen mit dem Vater unser, das nach alter uns schon bekannter Weise mit einigen Worten eingeleitet und mit der Wiederaufnahme und Erweiterung der letzten Bitte beschlossen wird. Das Vater unser wurde in der römischen Kirche von dem Priester allein gesprochen. Die Namen der Heiligen, deren Fürbitte im Libera nos quaesumus schließlich noch einmal in Anspruch genommen wird, sind wiederum in den verschiedenen Provinzialkirchen verschieden.

Dann zum Schlusse des Consecrationsacts thut nach dem Muratorischen Breviarium der Sacerdos Etwas von dem Brode in den Kelch. Es ist dies die immissio panis in calicem, die wir auch schon in der gallischen Kirche gefunden haben. Auf römischem Gebiete begegnet sie uns hier zuerst; und das Muratorische Breviarium sagt nichts darüber, als daß sie geschehen solle; wir müssen also weitere Aufklärung von der künftigen Periode erwarten. Und nach der immissio panis in calicem ertheilt der Priester, den Consecrationsact abschließend und den Act der Austheilung anhebend, der Gemeinde den Frieden. Unsere Quellen sagen nicht, aber wir wissen sonst, daß dann nicht allein die Priester unter sich sondern auch die Gemeinde unter einander sich noch wirklich den Friedenskuß gaben. Am Gründonnerstage, und bei den Todtenmessen unterblieb der Friedenskuß.

Der Act der Austheilung hebt damit an, daß das geweihte Brod zerbrochen wird unter dem Gesange des Agnus Dei. Wir haben die fractio panis bereits in der africanischen und in der gallischen Kirche gefunden, aber nur als Zurichtung

des geweihten Brodes zur Austheilung ohne dogmatische Bedeutung. Hier dagegen weist uns die Verbindung dieses Ritus mit dem Gesange des Agnus Dei auf eine andere Auffassung hin: Das Brod war durch die Consecration des Herrn Leib geworden, und diesen Leib des Herrn zerbrach man nun, d. h. man handelte mit demselben als mit einem geschlachteten Lamme. So aufgefaßt diente der Ritus, um den dogmatischen Grundgedanken, daß das Meßopfer eine Nachahmung (imitatio, wie Gregor sagt) des Opfertodes Christi sei, drastisch darzustellen. In der späteren griechischen Messe hat man dies weiter verfolgt: da wird Christus in effigie des Brods förmlich geschlachtet, mit der Lanze gestochen u. s. w. In der römischen Kirche finden wir nur jenen einzigen Ansatz dazu. Das Agnus Dei, welches uns hier zum ersten Male begegnet, soll nach dem Liber pontificalis der Pabst Sergius (seit 687) entweder eingeführt oder so geordnet haben, daß es von Chor und Gemeinde gesungen wurde. Nach dem Gregorianum lautet es: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Ob und wie oft dieser Wechselgesang wiederholt wurde, und ob schon damals der Respons bei der dritten Wiederholung dona nobis pacem lautete, erhellt nicht.

Daß erst die Geistlichkeit für sich, und dann die Gemeinde die Communion empfängt, ist uns längst bekannt. Neu ist uns die rituelle Vorschrift, daß die kirchlichen Abkündigungen zwischen der Priester- und der Laiencommunion gemacht werden sollen. Wir verstehen nun auch, warum die Sacramentarien, z. B. das Gelasianum und alle späteren, förmliche Formulare für diese Abkündigungen, z. B. der Quatemberfasten geben. Wir können aber auch die Genesis dieser Einrichtung verfolgen: Leo der Große kündigte diese Fasten, wie wir gesehen haben, in sermonartigen Reden ab; so geschah es, daß man diese Abkündigungen weiterhin liturgisch formulirte. Während der Laiencommunion singt der Chor die Antiphona ad communionem. Bisher haben wir immer gefunden, daß ganze Psalmen, und zwar bestimmte, zur Austheilung gesungen wurden; aber auch hier gab man nun, wie beim Introitus, bei dem

Gesänge nach der Epistel, beim Offertorium, den Gesang ganzer Psalmen auf gegen antiphonisch gesungene Psalmstellen, die der Bedeutung des Tages entsprechend ausgewählt waren und daher de tempore wechseln. Daß die Distributionsformel zur Zeit Gregor's lautete: Corpus domini nostri Jesu Christi prosit tibi in remissionem omnium peccatorum et vitam aeternam, haben wir (S. 233) schon gesehen; nach Johannes Diaconus lautet sie übrigens etwas kürzer, nemlich: Corpus domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam. Jedenfalls hatte man dem alten bekennenden annunciativen Corpus Christi, Sanguis Christi, einen Segenswunsch angefügt. Die Abendmahlsreste verbrannte man; Gregor sagt in einer zur Osterzeit gehaltenen Homilie [1]: Quod ex agno remanet, igne comburimus, quando hoc quod de mysterio incarnationis ejus intelligere et penetrare non possumus, potestati sancti spiritus humiliter reservamus, ut non superbe quis audeat vel contemnere vel denunciare, quod non intelligit; sed hoc igni tradit, cum sancto spiritui reservat.

Das Postcommuniongebet kennen wir schon; im Gregorianum wird es gewöhnlich ad complendum (Schlußcollecte) genannt. Daß nach römischem Ritus in den Fastenzeiten dann noch ein Segen, die oratio super populum, gesprochen wurde, wissen wir schon aus dem Leonianum; auch das Gregorianum hat das Gebet Super populum nur für die eigentlichen Fasttage, und für keinen anderen Tag, selbst nicht für die Sonntage der Quadragesima. Das Ite, missa est macht den Beschluß des Ganzen: diese alte Formel zur Entlassung der infideles ist an das Ende der Einen untheilbaren Messe gerückt.

So weit haben wir es mit reinem römischen Ritus zu thun gehabt. Und nun erst können wir auch von dem Gelasianum reden. Wir haben oben (S. 68 ff.) über dies Sacramentar gesagt, es sei das vorgregorianische, wahrscheinlich von Gelasius redigirte römische Sacramentar nach Gallien

[1]) Homm. in Evang. II, 22.

gekommen, habe aber daselbst solche Veränderungen erlitten, daß es, wie es vorliege, uns nicht die Gestalt, welche das römische Sacramentar vor Gregor hatte, sondern eine durch gallische Einflüsse bedingte Bildung der Mitte des 8ten Jahrhunderts repräsentirte. Dies Urtheil haben wir auch, was das Kirchenjahr betrifft, völlig bestätigt gefunden. Es gilt nun aber dasselbe von der Form der Messe, die es giebt. Zunächst tritt uns auf den ersten Blick entgegen, daß die in ihm geltende Ordnung der Messe zwar die römische, aber nicht die vorgregorianisch römische, sondern die gregorianische selbst ist. Der Canon missae, den es im 3ten Buche giebt, unterscheidet sich von dem des Gregorianum gar nicht, oder nur in so irrelevanten abweichenden Lesarten, wie sie zwischen den verschiedenen Codices des Gregorianum selbst auch vorkommen. Diesem Sacramentar wird also ursprünglich, wie sein Name bezeugt, der ältere vorgregorianische römische Canon zum Grunde gelegen haben, aber es ist später in Gallien, wo man ja laut Obigem seit Ende des 7ten Jahrhunderts die eignen Sacramentarien nach dem gregorianischen Canon umzubilden anfing, nach dem gregorianischen Canon umgebildet worden. Das ist aber nicht die einzige Umbildung gewesen, die es erfahren hat, sondern es hat sich damit die andere verbunden, daß sich in Einzelheiten gallische liturgische Einrichtungen ihm angehängt haben. Darauf, daß es im Canon die gallischen Hauptheiligen Hilarius und Martinus nennt, und daß es die Abkündigung der Feste nicht zwischen der Communion der Priester und der Laien, sondern vor der Communion der Priester vornehmen läßt, ist weniger zu geben. Bedeutender ist schon, daß es viel mehr Variation zuläßt als das Gregorianum. Die Beschränkung, welche Gregor hier einführte, ist wieder aufgegeben. Das Communicantes, das Hanc igitur oblationem werden eigentlich regelmäßig de tempore variirt. Namentlich kehrt hier die von Gregor beseitigte Menge der Präfationen wieder, denn wenn auch nicht wie im Leonianum hunderte von Präfationen geboten werden, so erhalten doch nicht allein alle Festtage, sondern z. B. auch die

Sonntage der Pentekoste im Gelasianum eigne Präfationen. Und wir werden wohl nicht irren, wenn wir dies aus der Rücksicht erklären, welche das Sacramentar auf die an größere Variation der Meßgebete und namentlich an zahlreiche Präfationen gewöhnte gallische Kirche nimmt. Besonders wichtig aber ist Folgendes: Erstens finden wir im Gelasianum stets zwei Collecten für den Act der Lectionen geordnet, und also die dreifache Lection. Wir fanden dies auch im Leonianum, und schlossen daraus, daß die ältere römische auch drei Lectionen gehabt haben möchte. Aber wenn unser Gelasianum diese vorgregorianische Einrichtung beibehielt, auch nachdem es sich im Uebrigen den gregorianischen Canon angeeignet hatte, so that es das in Rücksicht auf die der gallischen Kirche gewöhnliche dreifache Lection. Zweitens bietet das Gelasianum die merkwürdige Eigenthümlichkeit dar, daß es im Canon im engeren Sinne das Memento etiam Domine (das Fürgebet für die Todten) nicht nach der Consecration bringt, sondern vor derselben gleich hinter dem Memento domine (dem Fürgebet für die Lebenden) einlegt. Auf römischem Gebiete ist dies unerhört, wo diese Fürbitten seit Innocentius I. ihre ausgemachte Stelle hinter der Consecration hatten. Aber in der gallischen Kirche nannte man die Namen der Todten wie der Lebenden nicht im Consecrationsact, sondern im Offertorium; man hing da auch an dieser Sitte, denn wir finden, daß die Einführung des römischen Gebrauchs noch in der carolingischen Zeit legislatorische Maßregeln nöthig machte. So erklärt sich das eigenthümliche Verhalten des Gelasianum an diesem Punkte aus dem Schwanken zwischen der gallischen und römischen Ordnung. Drittens hat das Gelasianum das Schlußsegensgebet Super populum gegen die römische Ordnung nicht bloß in den Fastenmessen, sondern auch sonst oft, namentlich auch an allen Festtagen. Wenn wir bedenken, daß die gallischen Gemeinden sogar eine doppelte Benediction zum Schlusse gewohnt waren, so werden wir uns nicht wundern, daß das Gelasianum auch in diesem Punkte den Sitten der gallischen Kirche Rechnung trägt. Dabei aber müssen wir

bemerken, daß die Segensformeln des Gelasianum nicht die von uns (II, 385) beschriebene specifisch gallische Form, sondern die Form des Gebets Super populum im römischen Leonianum (S. 206) haben. Wir haben also in dem Gelasianum bereits eine Bildung vor uns, in welcher die gregorianische römische Messe durch die gallische Liturgie bedingt erscheint. Und diese Entwickelung eben ist es, die wir nun in der folgenden Periode noch näher zu sehen haben.

c. Von der Mitte des 8ten Jahrhunderts abwärts.

Wir wissen bereits (II, 23—28. 228. 256. 329), daß die römische Liturgie, nachdem sie die in der vorigen Periode betrachtete Ausbildung erreicht hat, die eigenthümlichen Liturgien der anderen abendländischen Provinzialkirchen successive verdrängt, und sich zur ökumenischen Liturgie des mittelalterlichen Abendlandes macht, jedoch nicht ohne aus diesen von ihr verdrängten Provinzialliturgien Manches in sich aufzunehmen. Dieser Proceß nun eben ist es, den wir in dieser Periode zu betrachten haben.

Es liegt vor Augen, daß dieser Sieg der römischen Liturgie über alle anderen nur ein Moment an und eine Folge von den allgemeinen historischen Entwickelungen jener Zeit war. Eine africanische Kirche war nicht mehr, eine spanische fast nicht mehr vorhanden. Eine mailändische gab es allerdings, aber in der Lage, daß sie vor dem Arianismus und vor der Rohheit der Longobarden ihren Halt an der römischen Kirche suchen mußte. So war die gallische Kirche die einzige, welche innerlich und äußerlich der römischen mit einiger Selbständigkeit gegenüber zu treten vermochte. Aber eben hier lagen die allgemeinen Verhältnisse so, daß sie für die Liturgie nur das erwähnte Resultat haben konnten. Die Karolinger und die römischen Bischöfe waren in jeder Beziehung auf einen Compromiß angewiesen: Diese mußten das fränkische Kaiserthum, Jene mußten dagegen das römische Kirchenthum annehmen. Auf diesem Compromiß zwischen der

germanischen Staatsgewalt und der römischen Kirchengewalt beruht das ganze Mittelalter des Abendlandes, beruht auch die ungetheilte Herrschaft der römischen Liturgie im Mittelalter über das ganze Abendland.

Dabei aber darf man nicht verkennen, daß die römische Liturgie diesen Sieg zugleich auch ihren inneren Vorzügen vor den anderen Provinzialliturgien verdankte. Alle anderen Liturgien, die mailändische, spanische, waren auf einer viel zu niedrigen Stufe der Entwickelung, sowohl was das Kirchenjahr als was die liturgische Ausstattung der Messe betrifft, stehen geblieben, als daß sie sich gegen die römische, wie sie seit Gregor dem Großen geworden war, zu behaupten vermocht hätten. Auch hier war es nur die gallische Kirche, deren Liturgie der römischen einiger Maaßen hätte Concurrenz machen können, da sie wenigstens mit der Entwickelung Schritt gehalten hatte. Aber auch die gallische Liturgie der Mitte des 8ten Jahrhunderts vermag den Vergleich mit der römischen von demselben Datum nicht auszuhalten. Vor allen Dingen ist anzuerkennen, daß die römische Liturgie die consequentere, durchsichtigere, abgerundetere Gestaltung der sowohl für die gallische als für die römische Kirche maaßgebenden Opfertheorie ist. Sodann vergleiche man einmal z. B. die Auswahl und Behandlung der von uns oben mitgetheilten gallischen Pericopen mit der der römischen: jenes Bilden von Centonen, jenes Weglassen von Versen aus den zu Pericopen benutzten Schriftstellen, jenes Hinzufügen eigner Worte am Anfange oder Schlusse der Schriftstellen — alle diese gewaltsamen Mittel, welche die gallischen Lectionarien gebrauchen, um die Schriftstellen den bestimmten gottesdienstlichen Tagen anzupassen, kennen die römischen Lectionarien nicht. Oder man vergleiche die erdrückende Masse variabler Meßgebete, z. B. der Präfationen in den gallischen Lectionarien mit dem strengen Maaßhalten der römischen. Oder man vergleiche die Kürze, Prägnanz, Kräftigkeit, Klarheit der römischen Meßgebete mit der Gedehntheit und Breite der gallischen. Kurz, man braucht nur das Gregorianum und das Sacramentarium

Gallicanum neben einander anzusehen, um sich zu überzeugen, wie in allem Betracht von der Zusammenordnung des Ganzen an bis hin zur Wortfassung der einzelnen Präfation oder Collecte der Vorzug auf Seiten der römischen Liturgie ist. Nur im Einzelnen hat die gallische Liturgie Bildungen hervorgebracht, die eine Bereicherung der römischen enthielten, und die daher auch in letztere übergegangen sind. Auch hatten ja allerdings kirchliches Leben und Volksleben in Gallien und Germanien Manches hervorgetrieben, worauf die römische Liturgie bei ihrer Verpflanzung dorthin sich einrichten mußte, und was dann ein Bestandtheil ihrer selbst ward.

Diesen Proceß der Verdrängung der gallischen Liturgie durch die römische, und der Rückwirkung jener auf diese haben wir bereits sich einleiten (II, 329. 336 ff. 452 ff.) sehen. Wir haben in der Geschichte der fränkischen Liturgie gesehen, wie die gallischen Missalien schon seit dem Ende des 6ten Jahrhunderts her anfangen, sich theilweise nach römischem Ritus umzuwandeln. Und wir haben anderer Seits in der Geschichte der römischen Liturgie gesehen, wie die römischen Sacramentarien und Lectionarien von der Zeit an, daß sie nach Gallien kommen, auch von gallischen Einflüssen bestimmt werden und gallische Bestandtheile im Einzelnen in sich aufnehmen. Dieser Proceß ward nun durch bewußte Maaßregeln der Karolinger beschleunigt. Schon König Pipin erließ bestimmte Verordnungen wegen Einführung der römischen Liturgie; in einem Capitulare Carl's des Großen v. J. 789 heißt es: Omni clero: ut cantum romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret, quando Gallicanum tulit ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae dei ecclesiae concordiam [1]. Carl der Große befahl dann direct, daß jeder Presbyter die Messe nach dem ordo romanus celebriren solle; so heißt es in einem Aachener

[1]) Bei Pertz Monum. hist. Germ. III, 66.

Capitulare v. J. 802 [1]: qualiter presbyteri cursum suum sive diurnum sive nocturnum adimplere secundum usum romanum praevaleant. — Missam secundum ordinem Romanum quomodo nostis vel intelligitis? Officium divinum secundum ritum romanorum in statutis solemnitatibus ad decantandum quomodo scitis? Eben so lautet ein Salzburger Capitulare v. J. 799 [2]. Und Johannes Diaconus erzählt uns in seinem Leben Gregor's des Großen: schon zu der Zeit des Letzteren hätten römische Sänger, die mit dem Augustinus nach Britannien gezogen, den römischen Meßgesang nach Gallien gebracht; die barbarischen Gallier hätten denselben aber bald corrumpirt, und ein römischer Sänger Johannes, der den Erzbischof Theodorus nach Britannien begleitet, habe den Galliern auf's Neue Unterricht ertheilen müssen; inzwischen sei auch das römische gregorianische Antiphonar nach Gallien gekommen, aber ebenfalls daselbst corrumpirt; da habe Carl der Große zwei seiner Cleriker nach Rom geschickt, sie den römischen Meßgesang lernen lassen, darauf denselben bei der Cathedrale zu Metz, und von da aus in seinem ganzen Reiche eingeführt, auch schließlich, da selbst dies noch nicht völlig zum Ziele geführt, sich noch einige Sänger aus Rom kommen lassen [3].

Mit diesen Maaßnahmen Carl's des Großen verband sich die liturgische Thätigkeit seiner Theologen. Wir haben schon gesehen, wie das Gelasianum den Bedürfnissen der gallischen Kirche angepaßt wurde, wie dem Gregorianum sein Editor einen die Bedürfnisse dieser Kirche und Zeit befriedigenden Anhang gab, wie Theotinchus zu dem gleichen Zwecke das römische Lectionar erweiterte. Wir hören nun von noch weiteren Arbeiten der Art. Die alte Chronik eines Klosters macht die Bücher, welche dies Kloster im J. 831 besaß, nam-

---

[1]) Ibid. p. 106. 107.

[2]) Ibid. p. 80.

[3]) II, 7—10. Es finden sich auch noch andere Erzählungen, wie römische Antiphonarien und römische Sänger nach Gallien und Germanien gekommen sein sollen.

haft, und zählt unter denselben auch ein Missalem Gregorianum et Gelasianum modernis temporibus ab Albino ordinatum unum auf[1]; wir ersehen daraus, daß Alcuin das Gelasianum und das Gregorianum (natürlich die bereits durch gallische Einflüsse bestimmten Redactionen desselben, die wir oben kennen gelernt haben) in einander gearbeitet habe, um den modernis temporibus zu genügen. Ferner haben wir (S. 69) gesehen, daß Gerbert in St. Gallen den Codex eines Sacramentars fand und herausgab, in welchem für je einzelne Tage mehrere Messen gegeben werden und dabei in den Ueberschriften der Messen vermerkt wird, ob sie aus dem Gelasianum, Gregorianum oder der mailändischen Liturgie genommen sind. Auch dies ist eine solche Arbeit zum Zweck der Anbequemung der römischen Liturgie an die Bedürfnisse der gallisch-germanischen Kirche der Zeit. Da natürlich durch diese compilatorischen Arbeiten die Missalien abweichend und incorrect wurden, so finden wir eine Verordnung Ludwigs des Frommen an die Bischöfe v. J. 816: operam dent, quatenus presbyteri Missalem et Lectionarium sive ceteros libellos sibi necessarios bene correctos habeant[2].

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen haben wir nun zunächst eine Ueberschau über die urkundlichen Quellen zu geben, welche uns für diese Periode zu Gebote stehen. Wir wissen schon aus der vorigen Periode her, daß wir darunter die Sacramentarien, den ordo missae, die Antiphonarien, die Lectionarien, die Kalendarien, und die Horenlesungsverzeichnisse zu verstehen haben.

Seitdem die römische Liturgie in Gallien eingeführt war, gab es dort wie in Rom nur Ein im Gebrauche stehendes Sacramentar, nemlich das Gregorianum. Wir haben es also für diese Periode nur mit dem Gregorianum zu thun. Aber wie das Gregorianum seit Gregor bis 750 hin Erweiterungen und Fortbildungen erfahren hatte, so erfuhr es deren

---

[1]) Siehe Ranke a. a. O. S. 39.

[2]) Baluzii Capitularia I, 569.

auch noch nach der Mitte des 8ten Jahrhunderts; und diese Fortbildungen liegen uns in den verschiedenen handschriftlichen Exemplaren, die wir von demselben haben, vor. Die verschiedenen, von den Gelehrten herausgegebenen Handschriften des Gregorianum, je nach den verschiedenen Zeitpunkten, da sie geschrieben sind, stellen eben so viele Redactionen des Gregorianum dar, in welchen der liturgische und Kirchenjahrsbestand jener ihrer Zeit sich giebt. Wir machen die hauptsächlichsten derselben namhaft. Erstens haben wir oben (S. 78) gesehen, wie der Editor des Muratorischen Gregorianum erst das ächt römische Gregorianum in der damaligen Gestalt giebt, darnach aber bevorwortet, er wolle nun noch Manches hinzufügen, was dem practischen Geistlichen in dermaliger Zeit nöthig sei und doch in dem Gregorianum nicht vorkomme, und nun einen Anhang zum Gregorianum folgen läßt, dessen Inhalt wir oben (S. 83 ff.) näher angegeben haben. Dieser Anhang des Muratorischen Gregorianum ist die erste Quelle unserer Periode. Wir haben aber auch (S. 78) gesehen, daß wir diese vermehrte Redaction des Gregorianum in zwei Handschriften, einer vaticanischen und einer ottobonianischen besitzen. Beide stimmen im Einzelnen nicht immer genau überein: es sind eben auch schon verschiedene Redactionen; die ottobonianische giebt Manches, was die vaticanische noch nicht giebt, und scheint also etwas jünger zu sein. Uebrigens gehören beide dem Ende des 8ten Jahrhunderts an. Wir werden also beide getrennt zu benutzen haben, und die eine als den „vaticanischen Anhang", die andere als den „ottobonianischen Anhang" citiren. Zweitens hat Pamel nach einem Kölner Codex und unter Benutzung anderer alter Handschriften das Gregorianum herausgegeben [1]). Die von Pamel gebrauchten Codices geben Messen, welche Alcuin componirt hat, und haben anderer Seits die gallischen Rogationen nicht, welche Leo III (795—816) auch

[1]) Liturgica Latinorum, Jacobi Pamelii canonici Brugensis sanctae theologiae Licentiati, duobus tomis digesta. Col. Agr. 1571.

in Rom einführte. Diese Redaction des Gregorianum muß also aus der nächsten Zeit nach Alcuin, aus dem Anfange des 9ten Jahrhunderts stammen [1]). Ich werde sie „Pamel's Gregorianum" nennen; leider ist es mir nicht vergönnt gewesen, selbst Einsicht von dem Pamelschen Gregorianum zu nehmen. Drittens hat der Benedictiner Hugo Menard zu Paris im J. 1642 einen Codex des Gregorianum, der Sancti Eligii nach dem Kloster, dem er einst gehörte, genannt wird, unter Mitbenutzung anderer Handschriften herausgegeben. Diese Menardsche Ausgabe ist in der Benedictinerausgabe der Werke Gregor's des Großen [2]) wieder abgedruckt worden. Diese Redaction nun des Gregorianischen Sacramentars ist jünger als alle bisher erwähnten, denn nicht allein daß sie die gallischen Rogationen und Allerheiligen hat, sondern es hat auch der Redactor, wie wir gleich sehen werden, alle unsere bisherigen Sacramentare bei dieser seiner Arbeit benutzt. In diesem Sacramentar, welches wir als das „Menardsche Sacramentar" citiren werden, liegt uns die Durchdringung des römischen Gregorianum von gallischen Einflüssen vor. Noch jünger ist viertens der schon mehrfach erwähnte, von Gerbert [3]) herausgegebene St. Galler Codex triplicis ritus. Gerbert nimmt an, daß er aus dem 10ten Jahrhundert stamme, und diese Ansicht wird richtig sein. Er kennt schon drei Weihnachtstage, er hat ungleich mehr Heiligentage als unsere bisherigen Quellen, er hat sowohl die römische Litania major vom 25ten April als auch die gallischen Rogationen vor Himmelfahrt und bekundet also die völlige Durchdringung des Römischen und Gallischen, und was vor Allem beweisend ist, er benutzt alle unsere bisherigen Sacramentarien, auch das Menardsche, wie sich uns gleich näher beweisen wird. Wir werden diese Redaction das „Gerbertsche Gregorianum" nennen.

---

[1]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 53 ff.
[2]) III, 1 ff.
[3]) Monum. vet. Lit. Alemann. I, 1 ff.

Das Menardsche und das Gerbertsche Gregorianum müssen wir indessen schon hier etwas näher ansehen; wir werden uns damit auch in sachlicher Beziehung vorarbeiten.

Der Redactor des Menardschen Gregorianum hat, wie wir schon bemerkten, unsere sämmtlichen früheren Quellen, d. h. das Gelasianum und das Gregorianum, deren Inhalt wir in der vorigen Periode näher kennen gelernt haben, so wie den vaticanischen und den ottobonianischen Anhang benutzt. Die Art der Benutzung ist die, daß er das Gregorianum zum Grunde legt, und zu demselben hinzufügt, was die anderen Quellen ihm bieten. Dies tritt schon in der äußeren Anordnung heraus: er macht es nicht wie der vaticanische und der ottobonianische Codex, welche erst das Gregorianum, und dann ihre Zuthaten geben, sondern er stellt die von ihm hinzugenommenen, in dem Gregorianum fehlenden Gebete in die gregorianischen Messen hinein, und selbst seine neuen, in dem Gregorianum nicht vorkommenden Messen in die Mitte des letzteren an den ihnen gebührenden Tag des Kirchenjahrs. Doch ist die Fusion des Gregorianum mit den anderweitigen Quellen nicht völlig durchgeführt: so giebt z. B. unser Redactor die Messen für die Sonntage nach Pfingsten nicht innerhalb des Cyclus des Kirchenjahrs, weil sie im Gregorianum nicht vorkommen, sondern mitten zwischen den Messen für besondere Fälle, weil sie so in dem vaticanischen und ottobonianischen Anhang und im Gelasianum vorkommen. Aehnlich ist das Verfahren im Einzelnen. Er braucht zuvörderst neue Messen, denn er hat gottesdienstliche Tage, die das Gregorianum noch nicht kennt. Da nimmt er denn zunächst, wenn er das Nöthige im Gelasianum findet, aus diesem: So sind eine zweite Messe zur Weihnachtsvigilie, die Messen zur Epiphaniasvigilie, zur Vigilie von Peter und Paul, für Kreuzeserfindung, für Gervasius und Prothasius, für Decollationis Johannis, für den 5ten Sonntag vor Weihnacht (er hat 5 Adventssonntage), die Messen in quacunque tribulatione, die Messen in tempore mortalitatis (mit Ausnahme der letzten) aus dem Gelasianum genommen. Wo aber das Gelasianum

ihn auch im Stiche läßt, da nimmt er aus dem vaticanischen und ottobonianischen Anhang: Daher sind z. B. die Messen pro peccatis, in tempore belli, pro pace genommen; daher auch die Sammlungen von täglichen, Abend-, und Morgengebeten, und Gebeten pro peccatis; die Messen ad pluviam postulandam sind theils aus dem Gelasianum, theils aus dem vaticanischen Anhang entlehnt. Er braucht aber weiter auch einzelne Gebete, denn während das von ihm zum Grunde gelegte Gregorianum meistens für jede Messe nur eine Collecte, ein Gebet post secreta, und ein Postcommuniongebet giebt, giebt er fast für jede seiner Messen auch eine Präfation, eine Benediction, und ein Schlußgebet super populum. Da nimmt er nun die Präfationen und Benedictionen aus dem ottobonianischen Anhang (s. oben S. 249), die Gebete super populum aber meistens aus dem Gelasianum. Weil er nun aber einmal beim Verbessern des Gregorianum ist, so setzt er denn auch nicht selten statt dessen, was das Gregorianum giebt, ein Anderes, was ihm seine sonstigen Quellen hergeben, oder führt es neben dem vom Gregorianum Gelieferten auf. So geschieht es, daß viele seiner Messen aus dem Gregorianum und dem Gelasianum compilirt sind, z. B. die Messen für Silvester, Neujahr, Epiphaniasoctave, Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, Montag nach Invocavit, Reminiscere, Montag und Dinstag nach Lätare, Pfingstvigilie, die Messen de communi Sanctorum. In sehr vielen Messen aber ist den aus dem Gregorianum entlehnten Gebeten eines oder das andere aus dem Gelasianum beigefügt. Endlich giebt er aber auch einzelnes Neue, was sich in seinen Quellen nicht so findet. Zuvörderst giebt er ganz neue Messen für solche Tage, welche seine Quellen noch nicht kennen, z. B. für Bekehrung Pauli, den Tag des heiligen Projectus, Petri Stuhlfeier, die Apostel und Evangelisten Matthias, Marcus, Jacobus, Bartholomäus, Matthäus, Lucas, Simon und Juda, Thomas, und das Fest Allerheiligen. Sodann giebt er neue Messen auch für solche Tage, die in seinen Quellen schon vorkommen, aber mit denen es eine eigne Bewandniß hat. So z. B.

giebt er für den Tag Gregor's des Großen nicht die Messe, welche das Gregorianum dafür bietet, sondern eine eigne, denn in dieser Messe des Gregorianum wird für den Gregorius gebetet. Wahrscheinlich ist es die Todtenmesse für den Gregorius, die in das Gregorianum gekommen ist; unserem späteren Redactor aber erscheint eine für einen solchen Heiligen bittende Messe anstößig, und er giebt eine andere, welche die Fürbitte des heiligen Gregorius anruft. Eine andere Bewandniß hat es mit den Messen der Fastendonnerstage und der Sonnabende vor Invocavit und Palmarum. Wir haben (oben S. 135) gesehen, daß diese Tage ursprünglich in Rom keine eignen Messen hatten, daß erst die spätere Redaction des Gregorianum dergleichen giebt. So geschieht es nun, daß unser Redactor für die genannten Tage Messen giebt, welche von denen des Gregorianum ganz abweichen. Offenbar hatten die Messen für diese Tage, weil sie späteren Datums waren, sich nicht festgestellt, sondern es hatten da noch Auswahl und Belieben ihren Spielraum. Endlich ist bei ihm die Messe für die Pfingstoctave neu, welche eine reine Trinitatismesse ist, und folglich auf eine spätere Bedeutung dieses Sonntags hindeutet, denn diese Messe ist keine andere als die Trinitatismesse Alcuins, über welche wir unten weiter reden werden. Uebrigens hat unser Redactor auch für diese seine neuen Messen die einzelnen Gebete nicht selbst gemacht, sondern aus seinen Quellen zusammengelesen.

Was sich uns hier über die Composition des Menardschen Gregoranum ergeben hat, wird sich uns bestätigen, wenn wir nun noch die Art, wie es die zwischenfallenden Sonntage mit Messen versorgt, etwas näher ansehen, und damit vervollständigen, was wir oben (S. 84 ff.) von der Bildung der Sonntagsmessen gelernt haben. Wir bemerken vor, daß es auch diesen Sonntagsmessen durchweg Präfationen und Benedictionen giebt, und dieselben, wie wir sahen, aus dem ottobonianischen Anhang nimmt. Hievon abgesehen aber ergiebt sich Folgendes: Es nimmt nur Einen Sonntag nach Weihnacht (nicht einen Sonntag nach Weihnacht und

einen Sonntag nach Neujahr) an, und giebt für denselben diejenige Messe, welche der vaticanische Anhang (s. S. 86 ff.) für den 2ten Sonntag nach Weihnacht giebt. Für die sechs Sonntage nach Epiphanias giebt es dieselben Messen, welche der vaticanische Anhang für diese Sonntage hat; nur fügt es wohl hie und da ein einzelnes dem Gelasianum oder sonst woher entlehntes Gebet bei. Für die Sonntage I bis IV nach der Osteroctave entnimmt es immer nur die erste Collecte aus den Messen des vaticanischen Anhangs für diese Tage; an Stelle der anderen Gebete nimmt es Ostergebete aus dem Gregorianum und Gelasianum, während der vaticanische Anhang hier keine Ostergebete, sondern Gebete allgemeinen Inhalts hat. Es ist also bemüht, die österliche Bedeutung dieser Sonntage besser hervorzuheben, als der vaticanische Anhang gethan. Für den Sonntag nach Himmelfahrt hat es die betreffende Messe des vaticanischen Anhangs ganz aufgenommen. Für die Pfingstoctave hat es, wie schon bemerkt, eine neue selbständige Messe, welche in allen ihren Gebeten das Dogma von der Trinität behandelt. Die Sonntage von der Pfingstoctave bis Advent zählt es als Hebdomadae II bis XXVII post Pentecosten, so daß seine Hebdomada II p. Pent. dem Sonntage entspricht, welchen der vaticanische Anhang Dominica I post octavas Pentecostes nennt, und so fort. Und da giebt es nun für die Hebdd. II bis XVII p. Pent. dieselben Messen, welche der vaticanische Anhang (S. 87 ff.) für seine Sonntage I bis XVI post oct. Pent. giebt. Nur hier und da, am meisten in der Messe für Hebd. XIV p. Pent., schiebt es statt der Gebete des vaticanischen Anhangs andere ein, die es aus anderen im Gelasianum und Gregorianum enthaltenen Messen zusammenliest. Nach der Hebd. XVII aber nimmt es für die Hebd. XVIII p. Pent. diejenige Messe, welche das in der vorigen Periode von uns betrachtete Gregorianum vor dem Herbstquatember giebt, und für die Hebd. XIX p. Pent. diejenige Messe auf, welche dasselbe Gregorianum nach dem Herbstquatember giebt. Und nun giebt es wieder weiter für die Hebd. XX bis XXVII p. Pent. diejenigen Messen, welche der vati-

canische Anhang für die Sonntage XVII bis XXIV p. oct. Pent. hat. So bringt es wenigstens schon für 26 Sonntage nach Trinitatis Messen zu Stande; der 27te Sonntag dieser Reihe fehlt freilich immer noch, und den Sonntag nach Neujahr, den der vaticanische Anhang (S. 86) schon hatte, hat dieses Sacramentar noch wieder fallen lassen.

Das Gerbertsche Gregorianum ist weniger ein Sacramentar zum liturgischen Gebrauch als vielmehr ein Sammelwerk. Sein Anfertiger hat, dem Kirchenjahr folgend, auf alle Tage desselben die Messen und einzelnen Meßgebete zusammengestellt, welche seine Quellen ihm boten. Er nennt nicht selten seine Quellen in der Weise, daß er über die einzelnen Gebete aller Messen schreibt, sie seien gelasianisch, oder gregorianisch, oder ambrosianisch. Aber es ist auf diese Quellenangaben nicht viel zu geben. Namentlich darf man sich nicht der Freude hingeben, daß man hier ein altes ächtes Document der ambrosianischen Liturgie gefunden habe. Nicht allein daß mindestens ein Drittheil der von ihm als ambrosianisch bezeichneten Meßgebete sich im Gelasianum und Gregorianum u. s. w. findet, sondern es ist auch die Form seiner als ambrosianisch bezeichneten Messen und Gebete durchaus nicht ambrosianisch, sondern römisch. Allerdings finden sich anderer Seits unter diesen als ambrosianisch bezeichneten Messen eine Menge von Gebeten, deren Quelle sich anderweitig nicht nachweisen läßt. Und es ist an sich nicht undenkbar, daß man in diesen süddeutschen Klöstern mailändische Missalien besaß, und den Stoff derselben in die im Frankenreiche geltende römische Form goß, so daß da ein römisch bestimmtes Ambrosianum entstand, gleich wie das uns bekannte Gelasianum ein gallisch bestimmtes Gelasianum ist. Aber auch nur ein solches Ambrosianum, das den Stoff seiner Gebete zu einem Theil aus der mailändischen Liturgie genommen, aber denselben ganz römisch zugeschnitten hat, kann unserem Codex zur Quelle gedient haben. Wie aber das, was unser Codex als ambrosianisch giebt, weit nicht Alles ambrosianisch ist, so erweist sich auch das von ihm als gelasianisch oder

gregorianisch Benannte keineswegs immer als Solches. Nimmt man sich vielmehr die Mühe, nachzusuchen, woher er seine Sachen hat, so ergiebt sich, daß er das Gelasianum und das Muratorische Gregorianum ganz in sich aufgenommen, daß er ferner den vaticanischen Anhang und den ottobonianischen Anhang zum größten Theil sich angeeignet hat. Aus dem vaticanischen Anhang hat er z. B. die Sonntagsmessen genommen, aus dem ottobonianischen aber die Präfationen, deren er für jede Messe giebt. Außerdem aber hat er auch das Menardsche Sacramentar benutzt; so z. B. sind die Messen auf die Tage des heiligen Projectus, der Bekehrung Pauli, des Pabstes Urban ganz daher genommen. Dazu kommt dann, was er als ambrosianisch bezeichnet, wovon aber, wie gesagt, ein großer Theil auch jenen Quellen angehört. Und endlich findet sich allerdings auch noch ein Rest von einzelnen Gebeten und ganzen Messen, der ihm eigenthümlich scheint. So z. B. kommen die Messen, welche er für die Tage des Apostels Jacobus, des heiligen Gordianus u. s. w. giebt, nur bei ihm vor. Aber die dieselben bildenden Gebete sind dann auch nur sclavisch anderen in seinen Quellen vorhandenen nachgebildet. Diesen massenhaften Stoff giebt er nun nicht so, daß er aus demselben für jeden gottesdienstlichen Tag Eine Messe zusammenstellte, sondern in der Weise, daß er bald die verschiedenen Messen, welche seine verschiedenen Quellen ihm für einen bestimmten Tag darreichen, unter diesem Tage nach einander giebt, also erst die gelasianische, dann die gregorianische, dann die ambrosianische u. s. w. Messe; nicht selten aber wirft er auch den ganzen Vorrath der einzelnen in seinen vielen Quellen für Einen Tag enthaltenen Gebete so zusammen, daß er erst alle Collecten, dann alle Gebete post secreta u. s. w. giebt. Auch in der Anordnung des Ganzen löst er die Eintheilung seiner Quellen ganz auf: Tag für Tag dem Laufe des Kirchenjahrs folgend, trägt er, was das Gelasianum in seinem 2ten und 3ten Buche, und was das Gregorianum bei Muratori in seinen vaticanischen und ottobonianischen Anhängen geben, auf die entsprechen-

den Tage ein, so daß bei ihm die drei Bücher des Gelasianum und das Gregorianum mit seinen Anhängen in Eins gearbeitet erscheinen. Auch in dieser Fusion der Quellen also geht unser Codex weiter als das Menardsche Sacramentar. Diese Beschaffenheit unseres Codex macht ihn aber für unseren Zweck sehr werthvoll: er faßt uns noch einmal allen liturgischen Stoff zum Abschluß der von uns zu betrachtenden Entwickelung zusammen.

Zur Bestätigung des Gesagten theilen wir abermal mit, wie dieses Sacramentar für die zwischenfallenden Sonntage sorgt. Auch hier ist vorzubemerken, daß es für alle Sonntage Präfationen giebt, und dieselben, wie das Menardsche Gregorianum, aus dem ottobonianischen Anhange nimmt. Die Benedictionen giebt es auch, aber nicht wie das Menardsche Gregorianum, in den Messen selbst, sondern in einem Anhange: es giebt da die Benedictionensammlung des ottobonianischen Anhangs. Dies vorbemerkt, ergiebt sich Folgendes: Für den 1ten Sonntag nach Weihnacht giebt es die Messe, welche der vaticanische Anhang (S. 86) für denselben giebt, aber viele Gebete unbekannten Ursprungs hinzufügend; für den 2ten Sonntag nach Weihnacht, den es wieder aufnimmt in Abweichung von dem Menardschen Gregorianum, giebt es die Messe des vaticanischen Anhangs auf diesen Tag. Die Messen für die 6 Sonntage nach Epiphanias sind aus dem vaticanischen Anhang (S. 87) genommen, aber einige Gebete unbekannten Ursprungs und dasjenige, was das Menardsche Gregorianum zu den Messen des vaticanischen Anhangs hinzuthut, beigefügt. Für die Sonntage I bis IV nach der Osteroctave und den Sonntag nach Himmelfahrt giebt es erst die Messen, welche das Gelasianum, dann die Messen, welche der vaticanische Anhang für diese Sonntage giebt, endlich Messen, welche es als ambrosianisch bezeichnet. Für die Pfingstoctave giebt es erst die betreffende Messe des Gregorianum, dann die des Gelasianum, dann eine als ambrosianisch bezeichnete aber aus bekannten römischen Gebeten componirte, aber nicht die abweichende Menardsche (s. oben).

Die Sonntage von der Pfingstoctave bis Advent zählt es als Dominicas II bis XXVII post Pentecosten, so daß seine Dom. II post. Pent. mit unserem 1ten Sonntage nach Trinitatis und mit dem Dom. I post octav. Pentec. des vaticanischen Anhangs zusammenfällt, und so fort. Und da giebt es für Dom. II p. Pent. die Messe, welche der vaticanische Anhang für Dom. I p. oct. Pent. hat, und außerdem die Messe des Gelasianum für den 6ten Sonntag nach der Osteroctave (s. S. 88). Für Dom. III—VI p. Pent. giebt es die Messen, welche der vaticanische Anhang für die Sonntage II bis V p. oct. Pent. hat, hie und da eine Collecte aus dem Menardschen Sacramentar oder unbekannten Ursprungs beifügend. Für die Sonntage VII bis XVII giebt es immer je zwei Messen, nemlich diejenigen, welche der vaticanische Anhang für die Sonntage VI bis XVI p. oct. Pent. hat, und daneben die Sonntagsmessen I—XI des Gelasianum, als aus welchen eben der vaticanische Anhang jene seine Messen gebildet hat (S. 88). Nach der Dom. XVII p. Pent. macht es es eben so wie das Menardsche Gregorianum: es nimmt für den Dom. XVIII die Messe auf, welche das Gregorianum vor dem Herbstquatember, und für die Dom. XIX p. Pent. die Messe, welche das Gregorianum nach dem Herbstquatember hat. Für die Dom. XX bis XXIV p. Pent. giebt es die Messen des vaticanischen Anhangs für Dom. XVII bis XXI p. oct. Pent., doch so daß es jeder Messe noch eine Collecte aus den Sonntagsmessen XII bis XVI des Gelasianum beifügt. Die Messen für die Dom. XXV und XXVII nimmt es ganz aus Menard. Als Messe aber für Dom. XXVI p. Pent. nimmt es die Messe des vaticanischen Anhangs für Dom. XXIII p. oct. Pent., nur eine Collecte unbekannten Ursprungs beifügend. Das Gerbertsche Sacramentar verfährt also ganz wie das Menardsche Gregorianum, nur daß es nach seiner Weise aus seinen Quellen allen Stoff zusammenhäuft, während das Menardsche Gregorianum sich begnügt, aus dem Stoffe immer nur das für je Eine Messe Nöthige zu geben. Aber es conservirt dabei durchaus die Versorgung, welche der vaticanische An-

hang und das Menardsche Gregorianum den Sonntagsmessen gegeben haben. Freilich erscheinen auch hier nur erst 26 Sonntage nach Trinitatis, aber der 2te Sonntag nach Weihnacht, den das Menardsche Gregorianum wieder fallen ließ, ist doch wieder hergestellt; es fehlt eben nur noch der letzte Trinitatissonntag.

Dieser Einblick in die Entstehung dieser Reihe von Sacramentarien lehrt uns Zweierlei.

Erstens ersehen wir daraus in Beihalt des oben (S. 86 ff.) Bemerkten, wie die gewöhnlichen Sonntage zu eignen Messen gelangt sind. Das Gelasianum stellte nach dem Vorbilde der gallischen Meßbücher 16 allgemeine Sonntagsmessen zur Auswahl auf, und gab überdem die überreichliche Zahl von 7 Messen für die Sonntage zwischen Osteroctave und Pfingsten; zu dieser Stoffmasse nahm der vaticanische Anhang noch zwei allgemeine Sonntagsmessen hinzu, welche sich im Gregorianum fanden, und stellte daraus, indem er hie und da einzelne passende Gebete aus den im Gregorianum und Gelasianum enthaltenen anderweitigen Messen zu Hülfe nahm, für 2 Sonntage nach Weihnacht, 6 nach Epiphanias, und 24 nach der Pfingstoctave eigne Messen her; das Menardsche Gregorianum aber vervollständigte die Zahl von 24 Sonntagen nach der Pfingstoctave auf 26, indem es für den 18ten und 19ten Sonntag die beiden Messen einschob, welche das Gregorianum vor und nach dem Herbstquatember gab; und da hiebei jedes dieser Sacramentare einzelne in seinen Vorgängern vorkommende Gebete weggelassen, und dafür andere nach seiner Auswahl gesetzt hatte, so sammelte endlich das Gerbertsche Sacramentar die ganze Stoffmasse zusammen, welche sich auf diesem Bildungswege für jeden Sonntag in allen diesen Sacramentarien angehäuft hatte.

Zweitens erkennen wir daraus im Allgemeinen den Gang, in welchem das liturgische Material zusammengekommen ist, mit welchem die römische Kirche des Abendlandes hausgehalten hat. Das Gregorianum kam in der Gestalt, zu welcher es sich in Rom bis 750 hin entwickelt hatte, und in welcher

wir es bei Muratori (ohne die Anhänge) finden, in Gallien nach der Mitte des 8ten Jahrhunderts zu allgemeiner Geltung; aber schon lange vorher hatte das römische Meßbuch in der gelasianischen Redaction Eingang und sogar Fortentwickelung in der gallischen Kirche gefunden, und sich zu derjenigen durch gallische Bestandtheile erweiterten und durch gallisches Kirchenjahr und gallische Liturgie bestimmten Gestalt fortgebildet, in welcher wir es jetzt bei Muratori haben; da nun das Gregorianum in seiner ächt römischen Gestalt den in Manchem abweichenden Einrichtungen der gallischen Kirche nicht Genüge that, so fügten die Anfertiger des vaticanischen und des ottobonianischen Anhangs dem Gregorianum aus dem bereits gallisirten Gelasianum und anderen rein gallischen Meßbüchern das für den gallischen Kirchengebrauch Nöthige bei, so jedoch, daß sie dabei das Gregorianum unverändert ließen, ihre Zusätze als Anhänge gaben, und mithin die römischen und die gallischen Bestandtheile noch aus einander hielten; das Menardsche Sacramentar warf dann im Ganzen und im Einzelnen das Gregorianum und seine Anhänge, die ursprünglich römischen und die ursprünglich gallischen Bestandtheile schon bis zu einem beträchtlichen Grade zusammen, indem es seine Messen aus dem Gelasianum, dem Gregorianum, und dessen Anhängen zusammenstellte, die einzelnen Gebete nach seinem Geschmacke auswählend; und da auf diesem Wege eine große Stoffmasse für jede einzelne Messe zusammen gekommen war, so sammelte das Gerbertsche Sacramentar diese Stoffmasse aus allen jenen anderen Sacramentarien und aus uns unbekannten noch obenein zusammen; welche liturgische Stoffmasse also dem Inhalte nach zum Theil römischen, zum Theil gallischen Ursprungs, der Form nach aber, unter völliger Beseitigung der alten gallischen liturgischen Formen, ganz römisch bestimmt war; wodurch es denn geschah, daß diese aus der römischen Liturgie in der fränkisch-deutschen Kirche erwachsenen Sacramentarien nun wieder in dieser Gestalt nach Rom zurück, und da nach ihren meisten und namentlich auch nach ihren wesentlich gallischen Bestandtheilen (z. B. den

Sonntagsmessen) zur Anwendung kamen. So liegt uns in diesen Sacramentarien der liturgische Stoff vor, von welchem weiterhin das ganze Mittelalter des Abendlandes gezehrt hat. Ja, was mehr ist, es liegt in diesen Sacramentarien auch der liturgische Stoff vor, dessen auch unsere Kirche bis auf diesen Tag sich bedient, denn die noch jetzt bei uns gebräuchlichen Collecten, Präfationen, Responsorien, Antiphonen, Introiten u. s. w. sind bereits in diesen Sacramentarien des 8ten und 9ten Jahrhunderts, und zwar in ihnen auch schon als ein älteres Erbe enthalten.

Kehren wir nun zu der Revision unserer Quellen zurück, und fassen weiter den ordo missae ins Auge, so finden wir denselben von nun an überaus häufig. Man muß dabei unterscheiden, ob der Ordo eine Messe beschreibt, wie sie der Pabst selbst in Rom hält, oder eine Messe, wie sie ein Bischof hält, oder eine Messe, wie sie jeder Presbyter hält, da das Meßritual hinsichtlich der Zahl der ministrirenden Geistlichen und des Pomps der Processionen u. s. w. ein um so Größeres fordert, je höheren sacerdotalen Character der die Messe Haltende trägt. Uns haben nachstehend verzeichnete Ordines missae zu Gebote gestanden: 1) Ein erst von Cassander und von Hittorp, dann vermehrt von Mabillon herausgegebener, bei Muratori[1]) abgedruckter Ordo der päbstlichen Messe aus der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts. Er beschreibt eigentlich die päbstliche Messe, giebt aber auch die Veränderungen an, welche das Meßritual erleidet, wenn ein Bischof oder gar ein Presbyter die Messe hält. Er beschreibt genau auch die Veränderungen, welche der Verlauf der Messe an verschiedenen Zeiten und Tagen des Kirchenjahrs erfährt. Amalarius hat, wie seine Anführungen beweisen, diesen ordo missae gekannt; aber es fragt sich, ob gerade in der uns vorliegenden Gestalt, denn die verschiedenen Codices, die wir von ihm haben, beweisen, daß auch er mehrfache Redactionen durchgemacht hat. Wir werden ihn den „ersten muratorischen Ordo“ nennen.

---

[1]) Opp. XIII. 3, 931 ff.

2) Ein ebenfalls erst von Cassander und von Hittorp herausgegebener, darnach bei Muratori abgedruckter[1]) Ordo der päbstlichen Messe, gleichfalls aus der ersten Hälfte des 9ten Jahrhunderts. Er giebt nur die päbstliche Messe, läßt sich auch auf Kirchenjahrsverschiedenheiten gar nicht ein, ist daher auch viel kürzer als der vorige, und weicht auch in einzelnen Bestimmungen von demselben ab. Amalarius hat auch ihn gekannt. Wir werden ihn den „zweiten muratorischen Ordo" nennen. 3) hat Menard in einem Codex des Klosters Corbey, den er bei Herausgabe seines Gregorianum benutzte, einen ordo missae gefunden und hinter jenem Sacramentar abdrucken lassen. Er ist denn auch in der Benedictinerausgabe der Werke Gregor's des Großen[2]) mit dem Sacramentar abgedruckt worden. Der Codex, aus welchem er abgedruckt ist, ist geschrieben unter dem Abt Ratold von Corbey, der im J. 986 starb, wie Menard in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Gregorianum nach eignen Angaben des Codex berichtet. Dieser Ordo, den wir den „ersten Menardschen" nennen wollen, stammt also aus der zweiten Hälfte des 10ten Jahrhunderts. Er beschreibt, wie ein Bischof die Ostermesse hält. 4) hat Menard ebendaselbst einen Ordo aus einer Handschrift herausgegeben, die ihm sein Freund Johannes Tilius schaffte. Diese Handschrift will, wie Menard in seiner Vorrede berichtet, in einem Kloster der Normandie unter Heinrich I, der im J. 1032 zur Regierung kam, geschrieben sein; der Ordo, den wir den „zweiten Menardschen Ordo" nennen wollen, wird also in den Anfang des 11ten Jahrhunderts gehören. Er beschreibt einfach, wie ein Bischof die Messe hält; es fehlt ihm aber der Anfang. 5) hat Gerbert aus einem aus dem 11ten Jahrhundert stammenden Codex des Klosters St. Blasien einen Ordo herausgegeben[3]), der die Messe beschreibt, wie ein Presbyter oder Bischof sie hält. Wir werden ihn den „Gerbertschen

---

[1]) Ibid. 1001 ff.

[2]) III, 241 ff.

[3]) Monum. vet. lit. Alem. I, 347.

Ordo" nennen. Endlich 6) hat Muratori aus einem Codex Mutinensis, den er in das 11te Jahrhundert setzt, einen Ordo qualiter episcopus vel presbyter ad missam se debeat praeparare herausgegeben [1]). Wir werden ihn den „dritten Muratorischen Ordo" nennen. Andere von Menard, Gerbert u. s. w. herausgegebene Ordines sind so jung, daß sie für uns kein Interesse mehr haben.

Wir wissen bereits, daß Gregor der Große auch ein Meßantiphonar, eine Sammlung der in den Messen zu singenden Introiten, Allelujahs, Offertorien, Antiphonen, veranstaltete, daß wir aber weder seine noch überhaupt eine ältere Redaction dieses Meßantiphonars besitzen. Erst in diese Periode gehören die auf uns gekommenen Antiphonarien oder, wie sie auch heißen, Gradualien. Das älteste findet sich in dem gelasianischen Codex des Klosters Rheinau, welchen (S. 70) Gerbert bei seiner Ausgabe des codex triplicis ritus mit benutzt hat, und Gerbert hat es [2]) abdrucken lassen. Es ist in der Mitte (zwischen dem 12ten und 17ten Sonntage nach der Pfingstoctave) und am Ende defect. Gerbert setzt es in das 9te Jahrhundert; dies mag richtig sein, aber da es das Kirchenjahr nicht mehr mit der Weihnachtsvigilie sondern nach späterer Sitte mit dem Advent anhebt, so wird man es an das Ende desselben setzen dürfen. Wir werden es das „Gerbertsche Meßantiphonar" nennen. Sodann hat Pamel aus einem Genter Codex ein Antiphonar herausgegeben, welches auch in der Benedictinerausgabe der Werke Gregor's des Großen [3]) abgedruckt ist. Ranke [4]) hat daraus, daß es die von Alcuin verfaßten Trinitatismessen, aber nicht das Fest Allerheiligen enthält, geschlossen, daß es kurz vor 835 entstanden sei. Indessen, da es gleichfalls schon mit dem Advent anfängt, so möchte es nicht älter als das Gerbertsche sein. Wir werden es das „Pamelsche Meßanti-

---

[1]) De reb. liturg. cap. VII.

[2]) A. a. O. p. 362.

[3]) III, 653 ff.

[4]) A. a. O. S. 116.

phonar" nennen. Auch Tommasi und Georgi haben [1]) Meßantiphonare, aber aus noch viel jüngeren Handschriften herausgegeben. Es ist uns nicht vergönnt gewesen, sie einzusehen. Wir können derselben aber auch entrathen, denn derjenige den Antiphonarien angehörige Stoff, der uns interessirt (z. B. die Introiten der Tage des Kirchenjahrs, welche auch wir feiern), liegt bereits in dem Gerbertschen und Pamelschen fertig vor.

Die Lectionarien dieser Periode zerfallen nach den mühsamen und trefflichen Untersuchungen Ranke's in drei Klassen.

Die erste Klasse schließt sich dem Kern des Theotinchus, den wir in der vorigen Periode betrachtet haben, eng in Allem und namentlich auch in der Zählung der Sonntage nach Pfingsten (S. 168 ff.) an. Zu dieser Gruppe gehören 1) ein von Gerbert [2]) herausgegebenes, auch bei Ranke abgedrucktes „Speirisches Evangelienverzeichniß", das Ranke [3]) in die Mitte des 8ten Jahrhunderts setzt. 2) Ein von Tommasi [4]) bei seinem Capitulare Evangeliorum (als Cod. A) mit grundleglich gemachtes „vaticanisches Evangelienverzeichniß", welches Ranke [5]) ebenfalls in die Mitte des 8ten Jahrhunderts setzt. 3) Ein aus einem Codex des Klosters der heiligen Genovefa in Paris von dem Kanzler Fronto herausgegebenes, und daher „Frontonianum" genanntes Evangelienverzeichniß, von Ranke [6]) gleichfalls in die Mitte des 8ten Jahrhunderts gesetzt. 4) Ein von Tommasi bei seiner erwähnten Ausgabe (als Cod. B) mit grundleglich gemachtes, aus dem Kloster Lorch stammendes „pfälzisches Evangelienverzeichniß", gleichfalls von Ranke [7]) in die Mitte des 8ten Jahrhunderts gesetzt. 5) Ein gleichfalls von Tommasi (als

---

[1]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 117 ff.
[2]) A. a. O. S. 417 ff.
[3]) A. a. O. S 228 ff.
[4]) Opp. V, p. 431 ff.
[5]) A. a. O. S. 217.
[6]) A. a. O. S. 208.
[7]) A. a. O. S. 218 ff.

Cod. D) grundleglich gemachtes „Evangelienverzeichniß von Chartres“, von Ranke[1]) auch in die Mitte des 8ten Jahrhunderts gesetzt. 6) Ein von Georgi[2]) aus einer vaticanischen Handschrift der Evangelien (Cod. num. 7016) herausgegebenes, darum von uns „Georgi's vaticanisches Evangelienverzeichniß“ genanntes, gleichfalls von Ranke[3]) der Mitte des 8ten Jahrhunderts vindicirtes Evangelienverzeichniß. 7) Ein „Reichenauisches Evangelienverzeichniß“, welches Gerbert bei seiner erwähnten Herausgabe des Speirischen Evangelienverzeichnisses so benutzt hat, daß er die Lücken dieses aus jenem ergänzt. Es stimmt ganz mit dem Pfälzischen Evangelienverzeichnisse überein, ist aber etwas jünger[4]). 8) Alcuins Comes, ein von Tommasi herausgegebenes, auch bei Ranke abgedrucktes Verzeichniß der epistolischen Lectionen. Wie der Schreiber des noch aus dem 9ten Jahrhundert stammenden Coder erzählt, hat Alcuin auf Befehl Karl's des Großen das Lectionar redigirt in der Weise, daß er die Schreibfehler corrigirte, Interpunktionszeichen hinzufügte, und es dem Gregorianischen Sacramentar anpaßte, d. h. die Lectionen in derselben Folge gab, in welcher das Gregorianum die Messen für die Reihe der gottesdienstlichen Tage gab, und zu dem Zwecke die Lectionen für Wochentage und Vigilien aus dem Lectionar heraus ließ und in einen Anhang verwies, weil diese Tage und Gottesdienste im Gregorianischen Sacramentar noch nicht bedacht waren. Das Gregorianum, welches dabei dem Alcuin vorgelegen hat, muß übrigens schon entwickelter als das in der vorigen Periode von uns näher betrachtete gewesen sein, denn es hat das Fest Allerheiligen schon. Da der Coder selbst fast an das Zeitalter Alcuins hinanreicht, werden wir die Aechtheit des Lectionars nicht läugnen können, sondern es an das Ende des 8ten, Anfang des 9ten Jahrhunderts setzen müssen. In dieselbe Zeit gehört 9) ein Lectionar,

[1]) A. a. O. S. 218 ff.
[2]) Lit. Rom. Pontif. III, p. 232 ff.
[3]) A. a. O. S. 226 ff.
[4]) Ranke a. a. O. S. 228 ff.

aus welchem Ranke [1]) nach Leo Allatius berichtet, wie es die zwischenfallenden Sonntage zählt. 10) Der die Evangelien und Episteln gebende „Comes des Theotinchus", von dem wir schon oben S. 100 ausführlich geredet haben. Wohl verstanden, es kommt nun hier nicht mehr bloß der Kern desselben, sondern der ganze Comes, wie er, von Theotinchus vermehrt, vorliegt, und der Mitte des 9ten Jahrhunderts angehört, in Betracht. 11) Ein von Zaccaria [2]) herausgegebenes, mindestens der Mitte des 9ten, wenn nicht noch dem 8ten Jahrhundert angehöriges „Luccasches Evangelienverzeichniß". 12) berichtet Ranke [3]) nach Denis über ein in Wien befindliches handschriftliches Evangelienverzeichniß aus dem 9ten Jahrhundert. 13) Ein von Tommasi bei seinem Lectionar [4]) (als Cod. O) benutztes „Vallicellanisches Epistolar", von demselben in den Anfang des 11ten Jahrhunderts gesetzt. 14) Ein ebendaselbst von Tommasi (als Cod. E) benutztes, in dieselbe Zeit gehöriges Epistolar der Kirche Mariä majoris [5]). Endlich berichtet Ranke [6]) 15) nach Denis über ein „zweites Wiener handschriftliches Evangelienverzeichniß", das nicht älter als Mitte des 10ten Jahrhunderts sein kann, und 16) nach Jäck über ein „Münchener Evangelienverzeichniß" aus dem 11ten Jahrhundert [7]). Sehen wir auf die Lectionarien dieser Gruppe zurück, so stellt sich schon äußerlich dar, daß sie ihre meisten und ansehnlichsten Vertreter in der Mitte des 8ten Jahrhunderts hat, daß sie sich bis ins 11te Jahrhundert erhält, daß sie aber im Verlaufe der Zeit immer spärlicher vertreten erscheint.

Dieser Theotinchischen Gruppe tritt in ihren Eigenthümlichkeiten gerade gegenüber eine zweite Gruppe, welche wir

[1]) Ebendas. S. 236.
[2]) Bibliotheca ritualis p. 183 ff.
[3]) A. a. O. S. 235.
[4]) Lectionar. missae Opp. V, 326. Vgl. Ranke a. a. O. S. 164. 166 ff.
[5]) Siehe Ranke a. a. O. S. 163. 170.
[6]) Ebendas. S. 236.
[7]) Ebendas. S. 235.

die Pamelsche Gruppe nennen wollen, weil zu ihr 1) Pamels Comes gehört, von demselben aus einer Handschrift der Brügger Cathedrale St. Donatiani unter Zuhülfenahme anderer Handschriften herausgegeben, und auch bei Ranke abgedruckt. Er enthält die Evangelien und Episteln, und kann nach Ranke's Forschungen [1]) nicht älter als Anfang des 9ten Jahrhunderts sein. Hieher gehört 2) ein von Ranke [2]) verglichenes Evangelienverzeichniß des Stifts Polinchusen, das jedenfalls jünger als der Pamelsche Comes ist. 3) und 4) Zwei von Bezzosi in seiner Ausgabe der Werke des Tommasi benutzte „Barberinische Evangelienverzeichnisse", ebenfalls ohne Frage jünger als Pamels Comes [3]). 5) Ein von Bezzosi in seiner Ausgabe der Werke Tommasi's aus einem Manuscript der ecclesiae Bertinoviensis herausgegebenes, von ihm in den Anfang des 10ten Jahrhunderts gesetztes Epistolar [4]), welches wir das „Bezzosische" nennen wollen. 6) Ein von Tommasi bei seinem erwähnten Lectionar (als Cod. P) gebrauchtes „Pfälzer Epistolar", von Ranke [5]) dem 10ten oder 11ten Jahrhundert zugewiesen. 7) Ein von Zaccaria am angeführten Orte herausgegebenes „Evangelienverzeichniß aus Modena" aus dem 10ten oder 11ten Jahrhundert; und 8) ein von Demselben herausgegebenes „Evangelienverzeichniß aus Florenz" aus dem 11ten Jahrhundert [6]). 9) Ein von Tommasi bei seinem erwähnten Capitulare evangeliorum (als Cod. S) benutztes „drittes vaticanisches Evangelienverzeichniß" aus dem 12ten Jahrhundert [7]), zu welcher Zeit es sicheren Nachrichten zufolge von den Chorherren der Vaticanskirche gebraucht wurde. Blicken wir auf die Lectionarien dieser Gruppe zurück, so zeigt sich das Umgekehrte von dem, was uns an der Theo-

---

[1]) Ebendas. S. 135 ff.
[2]) Ebendas. S. 241 ff.
[3]) Ebendas. S. 239.
[4]) Ebendas. S. 164. 171 ff.
[5]) Ebendas. S. 165. 171.
[6]) Ranke a. a. O. S. 240.
[7]) Ebendas. S. 220. 226. 237.

tinchischen Gruppe entgegentrat: sie fängt später als die Theotinchische an; sie ist zu Anfang schwächer, aber je länger desto zahlreicher vertreten; sie wächst in demselben Maaße, als die Theotinchische Gruppe abnimmt; sie führt die Entwickelung zu Ende.

Zwischen die Theotinchische und die Pamelsche Gruppe treten einige Lectionarien, die Eigenthümlichkeiten jener beiden Gruppen combinirend, also aus der einen in die andere überleitend, die Umbildung vermittelnd in die Mitte. Es gehören hieher 1) zunächst die (unächten) Epistelpredigten Beda's. Ranke[1]) hat diesem seltenen und räthselhaften Buche eine eingehende Untersuchung gewidmet. Ich bin in der Lage, was er giebt, vervollständigen zu können: Diese Epistelpredigten sind nur der dritte Band einer vollständigen Ausgabe der Homilien Beda's. Der Buchdrucker Gymnicus in Cölln nemlich gab im J. 1534 die bekannten, oben besprochenen Homilien Beda's in 2 Bänden in Octav heraus. Die Ausgabe liegt vor mir[2]). Sowohl auf dem Titel als in der Vorrede bezeichnet Gymnicus diese seine Ausgabe als den ersten Druck der Bedaschen Homilien. Diese Ausgabe der Homilien stimmt übrigens durchaus mit den späteren bekannten Ausgaben derselben überein. Ein Jahr später wurde ihm von dem Official zu Trier, dem Dr. Matthias de Sara Castro ein Manuscript zugeschickt, welches eben diese Epistelpredigten Beda's enthielt; und er ließ sie im J. 1535 unter dem bei Ranke angeführten Titel als dritten Band der Bedaschen Homilien, in Format und Druck den beiden ersten Bänden

[1]) S. 181 ff.

[2]) Der Titel des ersten Bandes lautet: Homiliae Bedae Presbyteri, Anglosaxonis theologi suo aevo celeberrimi, aestivales de tempore et de sanctis. Cum indice. Coloniae ex officina Joannis Gymnici Anno M.D.XXXIIII. Der Titel des zweiten Bandes lautet: Homiliae Venerabilis Bedae presbyteri Anglosaxonis, theologi suo aevo celeberrimi, hyemales et quadragesimales de tempore ac de sanctis, nunc primum summa diligentia restitutae et in lucem editae. Cum indice. Apud Joannem Gymnicum. Anno M.D.XXXIIII. Cum privilegio Caesareo in quadriennium.

durchaus gleich, erscheinen. In dem Exemplar, welches ich besitze und welches nach einer auf den Titel geschriebenen Notiz ehemals dem Schottenkloster in Regensburg gehört hat, sind alle drei Bände in Einen dicken Octavband zusammengebunden. Ranke hat unwiderleglich dargethan, daß diese Sammlung von Epistelpredigten nicht dem Beda angehören kann, sondern ein, namentlich aus Leo des Großen Homilien, compilirtes Homiliarium ist, aber auch eben klärlich erwiesen, daß sie ein recht altes Werk ist, und daß das Kirchenjahr und der Kreis epistolischer Pericopen, welche sie repräsentirt, keiner jüngeren Bildung sondern jedenfalls dem 9ten Jahrhundert angehören. 2) Ein von Martene [1]) auf Grund eines aus einem Kloster bei Avignon stammenden Codex aus dem 10ten Jahrhundert, und eines dem Kloster Grasse in Languedoc gehörigen Codex aus dem 9ten Jahrhundert herausgegebenes Evangelienverzeichniß, von Ranke „Martene's Calendarium" genannt und dem Anfange des 9ten Jahrhunderts vindicirt [2]). Endlich 3) ein von Tommasi bei seinem erwähnten Lectionar (als Cod. V.) gebrauchtes „Vaticanisches Epistolar", das in den Anfang des 11ten Jahrhunderts gehören mag [3]).

Von den aufgezählten Lectionarien haben wir nur das Speierische, und das Reichenauische Evangelienverzeichniß, Alcuins Comes, der Comes des Theotinchus, Pamels Comes und Beda's Epistelpredigten selbst vorgelegen; wegen der anderen bin ich auf die Angaben Ranke's angewiesen gewesen.

Außer den genannten Lectionarien vergleichen wir des Abschlusses halber noch eines, welches uns den Lectionskreis und das Kirchenjahr zur Zeit des Anfangs der Reformation darstellt. Und wir wählen dazu das Homiliarium Carl's des Großen, weil Luther die von demselben gegebenen Lectionen bei seiner Postille grundleglich gemacht hat, Luther's Postille aber wieder für die Feststellung des Lectionskreises in den

---

[1]) Thesaur. nov. anecdot. V, 63 ff.
[2]) A. a. O. S. 199.
[3]) Ranke a. a. O. S. 165. 170.

lutherischen Kirchen maaßgebend gewesen ist. Es ist aus der Kirchengeschichte bekannt, daß Carl der Große durch den Paulus Diaconus ein Homiliarium aus den Homilien angesehener Kirchenlehrer zum Vorlesen, namentlich in den Horen zusammenstellen ließ. Dieses Homiliarium[1]) ist durch das ganze Mittelalter hindurch gebraucht worden, aber darum auch nicht in der Gestalt geblieben, welche Paulus Diaconus ihm gegeben hatte. Vielmehr hat es Umbildungen und Zusätze erfahren, durch welche es von Zeit zu Zeit mit dem sich entwickelnden Kirchenjahr ausgeglichen wurde. So ist denn das Kirchenjahr, welches die gedruckten Ausgaben desselben repräsentiren, das Kirchenjahr des 14ten Jahrhunderts, denn sie enthalten den Trinitatissonntag. Anderer Seits haben sich aber doch in diesem Homiliar Lectionen erhalten, die wohl früher aber nicht mehr am Ende des Mittelalters gelesen wurden; und es finden sich andere darin, welche wohl am Ende des Mittelalters, an manchen Orten aber nicht allgemein gelesen wurden. Es hat überhaupt nicht so gestanden, daß sich der Lectionskreis vor der Reformation bereits in alle Einzelheiten hinein fixirt gehabt hätte; vielmehr sind örtliche Verschiedenheiten in Einzelheiten bis in die Reformation hinein vorhanden gewesen, und haben sich so auch in die Pericopenkreise der verschiedenen lutherischen Territorialkirchen hinübergetragen. Wenn wir daher im Sinne des Abschlusses die Lectionen des Homiliars Carl's des Großen angeben werden, so soll damit nicht gesagt sein, daß dies die allgemeine Leseordnung der römischen Kirche des Mittelalters an ihrem Schlusse gewesen wäre, sondern nur, daß es eine der damaligen Leseordnungen gewesen, und zwar diejenige, welche zunächst in die entsprechenden Institutionen der lutherischen Kirche überleitet.

An Calendarien, Festverzeichnissen und dergleichen finden sich: 1) Ein Verzeichniß der Feste, welche absque omni opera

[1]) Es ist zuerst zu Speier, 1482, und dann öfter gedruckt. Die Lectionen, welche es giebt, hat auch Rheinwald a. a. O. S. 442 ff. angegeben.

forensi zu feiern sind, in dem 20ten Canon der dem Somnatius um 630 fälschlich beigelegten, erst in die Zeit Carl's des Großen gehörenden Statuta synodalia ecclesiae Remensis[1]). 2) Ein Verzeichniß der mit Einstellung der Arbeit zu feiernden hohen Feste im 36ten Canon der fälschlich dem Bonifacius zugeschriebenen, auch erst in die Zeit Carl's des Großen gehörigen Statuta Bonifacii[2]). 3) Ein Festverzeichniß in einem Decrete einer am Ende des 8ten Jahrhunderts zu Rispach und Freisingen gehaltenen Synode[3]). 4) Ein Festverzeichniß im Canon 10 der in das Ende des 8ten Jahrhunderts gehörenden Salzburger Statuten[4]). 5) Das Kalendarium Carl's des Großen v. J. 781, von Piper[5]) herausgegeben und erläutert. 6) Ein Verzeichniß der Feste, quae per omnia venerari debent, im 19ten Kapitel der im J. 809 von Carl dem Großen erlassenen Capitula ad Presbyteros[6]). 7) Ein ähnliches Festverzeichniß im 36ten Canon des Concils zu Mainz v. J. 813[7]). 8) Ein Festverzeichniß im 46ten Canon der von Ludwig dem Frommen im J. 817 erlassenen Capitula monachorum[8]). 9) und 10) ein Martyrologium aus dem 9ten Jahrhundert, welches Gerbert hinter dem Rheinauer Codex des Gelasianum (oben S. 70) fand, und so herausgab, daß er es, da es lückenhaft war, aus einem St. Gallener Martyrologium des 10ten Jahrhunderts ergänzte[9]). 11) und 12) Ein Kalendarium von Gerbert[10]) in dem Petershusener Codex des Gregorianum, und ein Kalendarium, in dem Solothurner Codex des Gregorianum[11])

[1]) Bei Mansi X, 599.
[2]) Bei Mansi XII, 386. Vgl. Rettberg Kircheng. Deutschl. I, 376. II, 791.
[3]) Bei Pertz Monum. I, 78.
[4]) Ebendas. I, 80.
[5]) Piper Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel. Berlin, 1858.
[6]) Bei Pertz a. a. O. I, 289.
[7]) Bei Mansi XIV, 73.
[8]) Bei Pertz I, 202 ff.
[9]) Monum. I, 455 ff.
[10]) Ibid. I, 469 ff.
[11]) Vgl. Ranke a. a. O. S. 66.

gefunden, und zusammen herausgegeben, beide aus dem 9ten Jahrhundert. 13) Ein Kalendarium und Necrologium des Klosters Reichenau aus dem 9ten Jahrhundert, aus einem Wiener Codex des Gregorianum bei Gerbert[1]) und sonst abgedruckt. Endlich 14) ein gleichfalls von Gerbert[2]) herausgegebenes Regensburger Necrologium aus dem 11ten Jahrhundert. Einige andere theils nur handschriftlich vorhandene, theils gedruckte Kalendarien, deren Piper[3]) erwähnt, habe ich nicht einsehen können.

Schließlich finden sich noch einige Horenlesungsverzeichnisse: 1) erzählt Amalarius in der Vorrede zu seiner Schrift über den Antiphonarius, daß er auf einer Reise nach Rom sich nach der dortigen Behandlung der Antiphonen in den Horen erkundigt habe, und theilt dann die empfangene Antwort mit. 2) giebt Gerbert[4]) aus einem Rheinauer Codex ein Horenlesungsverzeichniß aus dem 11ten oder 12ten Jahrhundert. 3) giebt Derselbe[5]) ein Horenlesungsverzeichniß des 14ten Jahrhunderts aus einem Manuscript des Malteserordens. Sodann findet sich bei Rubeis[6]) 4) ein im 13ten Jahrhundert zum Gebrauch der Chorherren in Friaul geschriebenes, und 5) ein jedenfalls älteres römisches Horenlesungsverzeichniß. Letzteres ist auch bei Ranke[7]) abgedruckt. Diesen die Lectionen in den Horen betreffenden Urkunden schließt sich endlich das Antiphonar für die Horen an. Wie wir wissen, sollte sich schon nach der Regel Benedicts mit dem Lesen der heiligen Schrift in den Horen auch Antiphonengesang verbinden, und hatte sich Gregor der Große mit der Regelung auch dieses Klostergesanges beschäftigt. Von diesem Horenantiphonar Gregor's aber haben wir keine Kunde mehr. Die

1) Ibid. p. 482 ff. Vgl. Piper a. a. O. S. 77 ff.
2) Ibid. p. 492.
3) A. a. O. S. 75—77.
4) A. a. O. II, 181.
5) Ibid. II, 182.
6) De sacr. Forojul. ritib. p. 427.
7) A. a. O. S. 13 ff.

älteste Redaction desselben, die auf uns gekommen ist, ist der Liber responsalis sive Antiphonarius, der in der Benedictinerausgabe der Werke Gregor's des Großen [1]) aus einem Codex von Compiegne herausgegeben ist, welcher selbst von sich bezeugt, daß er der 2ten Hälfte des 9ten Jahrhunderts angehört. Eine frühere Ausgabe desselben von Tommasi [2]) beruht auf einem Manuscript, welches gar erst dem 10ten oder 11ten Jahrhundert angehört.

Außer diesen urkundlichen Quellen haben wir dann noch eine Anzahl von liturgischen Schriften aus der ersten Hälfte des Mittelalters, nemlich außer den dem Beda und dem Alcuin untergeschobenen, späteren Schriften de officiis, welche sich in den Werken derselben finden, die 4 Bücher des Amalarius (um 820 Diaconus zu Metz) de ecclesiasticis officiis, die Schrift des Walafrid Strabo (842 Abt zu Reichenau) de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum, die wahrscheinlich vom Bischofe Ivo von Chartres (1100) verfaßte Schrift Micrologus, de ecclesiasticis observationibus, des Johannes Belethus (im 12ten Jahrhundert) divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio, und den Liber de cultu Dei, dictus Gemma animae [3]). Den Schluß machen des Wilhelm Durantes (1286) acht Bücher Rationale divinorum officiorum. Diese Liturgiker versuchen zum Theil, wie namentlich Walafrid Strabo, Micrologus und Durantes ihren Gegenstand auch geschichtlich zu behandeln. Aber wenn sie in die älteren Zeiten zurückgreifen, sind ihre Angaben und Schlüsse fast ausnahmlos geradezu falsch; wo sie auf die ihnen näher liegenden Jahrhunderte recurriren, sind ihre Nachrichten wenigstens irreleitend; sie sind nur als Zeugen dessen

[1]) III, 733 ff.

[2]) Responsorialia et Antiphonaria Roman. eccles. Romae, 1686.

[3]) Amalarius, Walafrid Strabo, Micrologus finden sich in Melchior Hittorp de divinis cathol. eccles. officiis et ministeriis. Colon. 1568 fol. Eine ältere Ausgabe dieser mittelalterlichen Liturgiker, die uns vorliegt, ist des Johann Cochläus Speculum antiquae devotionis circa missam. Mogunt. 1549. fol.

zu gebrauchen, was zu ihrer Zeit galt und bestand; da aber erläutern sie die kurzen Angaben jener urkundlichen Quellen trefflich. Des Rupert von Deutz Schrift de divinis officiis hat, wie manche ähnliche, ein liturgisches Interesse gar nicht; es enthält nicht sowohl dogmatische, als vielmehr mystisch-speculative Reflectionen über die gottesdienstlichen Riten. Noch mehr ist dies mit dem einschlagenden Werke des Johann Ruisbroek der Fall.

Setzen wir nach dieser Orientirung über unsere Quellen zunächst die Geschichte der abendländischen Messe seit 750 fort, so bedarf es wohl nicht der Beibringung fernerer Belege dafür, daß man bei der Theorie vom Meßopfer, wie Gregor der Große sie gefaßt hatte, verblieb. Wir werden unten hören, daß man in der That in dieser Zeit in Rom so weit kam, am Osterabend ein Lamm zu schlachten, um die imitatio des Opfers auf Golgatha voll zu machen. Sodann erinnern wir daran, daß im Laufe dieser Zeit die Bewegungen um die Abendmahlsfrage statt fanden, welche sich an die Namen des Berengar und des Paschasius Radbertus knüpfen. Diese Ereignisse hatten zur Folge, daß die Kirche in das Dogma von der Transsubstantiation einging, und demselben nun auch im Leben Ausdruck zu geben bemüht war. Hieraus entstanden die Processionen mit dem Sanctissimum, die öffentliche Umtragung des Leibes des Herrn, das Fronleichnamsfest, und manche Riten innerhalb der Messe, die wir unten noch näher sehen werden. Aber es ergaben sich daraus auch andere Consequenzen von mehr allgemeiner Art, die wir vorweg etwas näher ins Auge fassen müssen, ehe wir uns speciell mit der Messe beschäftigen.

Während wir bisher immer noch Beispiele davon gefunden haben, daß man unter Umständen auch in Privathäusern Messe hielt, verordnen nun die Capitularien der fränkischen Könige: Nullus, sacerdos, nisi in locis deo dicatis, vel in itinere positus in tabernaculis et mensis lapideis ab episcopo consecratis, missas celebrare praesumat[1]). Seitdem wurde

[1]) Capitul. Caroli M. a. 769 ed. Baluz. I. 417.

die Messe nur in geweihten Localen gehalten; und wenn es einmal die Noth anders erheischte, so half man sich dadurch, daß man eine geweihte Steinplatte als Altar verwendete. Unter diese Nothfälle gehörte aber die Krankencommunion nicht, da für dieselbe nicht eigends consecrirt sondern von dem bei der täglichen Messe consecrirten Brode gebraucht wurde. Nun fing man auch an, die Altäre mit Cancellen zu umgeben; und es galt für unerlaubt und für zur kirchlichen Bestrafung geeignet, daß Laien, und namentlich daß Frauen den von den Cancellen eingeschlossenen Raum beträten [1]). In der Bekleidung der Altäre ward man scrupulöser: es darf nicht auf einer seidenen oder wollenen gefärbten, sondern nur auf einer weißen leinenen Decke consecrirt werden, weil, wie Walafrid Strabo [2]) sagt, der Leichnam des Herrn in leinene Tücher gewickelt ward. Daher wurde wohl der Altar mit farbigen und gestickten seidenen und wollenen Decken der Zier wegen bedeckt, aber darüber gehörte immer eine weiß leinene. Natürlich drängte die ganze Auffassung der Messe dahin, daß man möglichst oft Messe halten müsse; auch geschah es ja täglich, daß Private für sich Messen lesen ließen. Wenn nun schon in der gallischen Kirche einem Priester 2—7 Messen täglich zu lesen verstattet waren (II, 449), und wenn anderer Seits schon Leo der Große Nichts gegen das Halten mehrerer Messen an einem Tage einzuwenden hatte (S. 28), so können wir uns nicht wundern, wenn von nun an in dieser Beziehung ganz schrankenlos verfahren wurde. Das angelsächsische Confessionale Pseudo-Egberti aus dem Anfange des 9ten Jahrhunderts hält zwar noch die Beschränkung fest: in uno quolibet altari licet tibi duas missas quotidie cantare [3]). Aber Walafrid Strabo erklärt sich schon entschieden gegen jede solche Beschränkung, wenn gleich er noch erwähnt, daß Andere anderer Meinung seien [4]). Die spätere Kirche ist aber

---

[1]) Vgl. Wasserschleben a. a. O. S. 434.
[2]) Cap. 24.
[3]) Cap. 35. Wasserschl. a. a. O. S. 315.
[4]) Cap. 21.

seiner Meinung gefolgt. Und folgeweise brauchte man denn auch viele Altäre in den Kirchen. Carl der Große versuchte vergeblich dagegen zu reagiren: de altaribus ut non superflua sint in ecclesiis [1]).

Gelegentlich der Gebäulichkeiten und ihrer liturgischen Beziehung erinnern wir auch daran, daß in die Zeit Carl's des Großen auch, wenn nicht die Entstehung so doch die kirchliche Verwendung der Orgel fällt. Bekanntlich erhielt Pipin der Kleine die erste Orgel vom Konstantinus Kopronymus geschenkt; aber erst eine zweite Orgel, welche Carl der Große von eben daher geschenkt bekam, ward in der Kirche zu Aachen aufgestellt, und nachgemacht. Seitdem verbreiteten sich die Orgeln im Abendlande allgemein; freilich zunächst unter Mitwirkung anderer Ursachen zu dem Erfolge, die Kirchenmusik noch künstlicher, und für die Gemeinden unzugänglicher zu machen. Schon im Mittelalter werden Stimmen gegen die Erdrückung des Gesanges durch die Orgel laut [2]).

Wenn wir oben (II, 446 ff.) nachgewiesen haben, wie man die Messe für ein nützliches Mittel achtete, um dadurch seine Wünsche zu erreichen, gut Wetter oder Regen, glückliche Reise oder gut Glück zu erlangen, namentlich aber Vergebung der Sünden zu erhalten, so wird man bei den sich noch immer mehr steigernden Vorstellungen von der Kraft und der Verdienstlichkeit des Meßopfers nicht erwarten, daß sich dies eben abgemindert hätte. Namentlich dauerten die Messen zur Redemtion der auferlegten Bußen fort. Sie waren ja auch wohlfeil genug eingesetzt: die Judicia Clementis, ein Pönitential des 9ten Jahrhunderts, erklärt den Parochus schuldig, die Messe für Einen Schilling zu lesen [3]). Vielmehr läßt sich deutlich eine Steigerung in dieser Richtung bemerken. Wenn die älteren Canones (II, 449) verbieten, für notorisch böse Leute nach ihrem Tode Messe zu lesen, so meint dagegen

---

[1]) Capit. a. 805. c. 6. bei Pert. Mon. III, 132.
[2]) Siehe Augusti a. a. O. XI, 430.
[3]) Wasserschl. a. a. O. S. 437.

das Confessionale Pseudo-Egberti, daß dies doch wohl zulässig sei, denn helfe es auch einem solchen Todten Nichts, so helfe es doch seinen solche Messe veranstaltenden Hinterbliebenen, und auch von solchen Todten könne man noch nicht genau wissen, ob's ihnen nicht doch helfe, Deus solus scit, quid mortuis suis eveniat [1]). Die Selbstmörder jedoch und die hingerichteten Verbrecher nahm man noch davon aus [2]). Noch bezeichnender ist, daß man auch für Pönitenten Messe las, und gegen die alten Canones, die Solches verboten eiferte [3]). Die Sache war eben völlig umgekehrt worden Die alte Kirche, die beim Abendmahl auf den Genuß gesehen hatte, hielt die Pönitenten ihrer Unwürdigkeit wegen bis auf erwiesene Buße davon zurück; jetzt da man das sühnende Meßopfer im Sinne hatte, hielt man es gerade für in der Ordnung, daß für den Sünder Messe gelesen werde. Ueberaus characteristisch ist auch die Motivirung der Todtenmessen. Man pflegte in der Regel für einen Verstorbenen am 3ten, 7ten, und 30ten Tage eine Todtenmesse zu lesen. Da weiß nun das Pönitential des Pseudo-Theodor [4]) ganz genau anzugeben, welche Sünden des Verstorbenen durch jede dieser Messen getilgt werden: durch die Messe am 3ten Tage werden die Sünden der Seele, durch die Messe am 7ten Tage die Sünden des Leibes, durch die Messe am 7ten Tage werden die Thatsünden, durch die Messe am 30ten Tage die Unterlassungssünden des Verstorbenen getilgt.

Wir haben früher schon gesehen, zu welcher Aengstlichkeit hinsichtlich des Verloren- oder Verdorbenwerdens der geweihten Abendmahlselemente man gekommen war. Als man nun erst in die Anschauung gerathen war, daß es beim Abendmahl auf den Genuß nicht ankomme, führte jene Aengstlichkeit

---

[1]) Cap. 41. Wasserschl. a. a. O. S. 317. Vgl. Confess. Pseudo-Theodori cap. 30. Ebendas. S. 615.

[2]) Pseudo-Gregor. III. cap. 32. Wasserschl. S. 547. Valicell. I. cap. 16. Ebendas. S. 550.

[3]) Valicell. I. cap. 1. Wasserschl. S. 547.

[4]) Cap. 30. Ebendas. S. 613.

weiter zu der Kelchentziehung. Die ganze alte Kirche hatte das Abendmahl nur unter beider Gestalt gereicht. Noch der Pabst Paschalis II (+ 1118) schreibt an den Abt Pontius von Clugny [1]: In sumendo corpore et sanguine domini dominica traditio servetur, nec ab eo, quod Christus magister et praecepit et gessit, humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso domino traditum. Quem morem sic semper in sancta ecclesia conservandum docemus atque praecipimus praeter in parvulis ac omnino infirmis, qui panem absorbere non possunt. Aber diese Worte zeigen, daß schon damals die Kelchentziehung vorkam. Man führte Anfangs die Sitte ein, die Communicanten den Wein durch Röhren einsaugen zu lassen, um das Verschütten zu verhüten; und als auch dies nicht sicher genug erschien, entzog man den Kelch den Laien ganz, die naheliegenden Einwände durch die Sophisterei beseitigend, daß im Leibe auch das Blut enthalten sei. Hiedurch und durch die gleichzeitig sich einführende Oblatenform des Brodes glaubte man die Gefahr der Verschüttung beseitigt. Dies war der nächste Grund der Sitte; und erst in weiterer Folge entnahm man dann aus ihr auch Argumente für die Stabilirung des Unterschiedes zwischen den Laien, die das Sacrament nur unter Einer, und den Priestern, die es unter beider Gestalt empfingen. Erst nachdem sich die Kelchentziehung als Sitte im Abendlande allgemein durchgeführt hatte, sprach das Concil zu Kostnitz [2] aus bekannter Veranlassung sie als Kirchengesetz aus: Praecipimus sub poena excommunicationis, quod nullus presbyter communicet populum sub utraque specie panis et vini — — quod, licet in primitiva ecclesia hujusmodi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie, tamen haec consuetudo, ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod a conficientibus sub utraque specie et a laicis tantummodo sub specie panis susci-

[1]) Bei Mansi XX, 1013.
[2]) Sess. XIII.

piatur, cum firmissime credendum sit et nullatenus dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri.

Die carolingische Zeit hat es versucht, gegen einige der Consequenzen zu reagiren, welche sich aus der hier in Rede stehenden principiellen Anschauung vom Sacrament des Altars ergaben, aber diese ihre Reaction ist fruchtlos gewesen, weil sie eben nicht das Princip sondern nur die Consequenz angriff. Eben darum sind diese Kämpfe wie für die weitere Entwickelung der Liturgie wichtig so auch für alle Zeiten lehrreich. Der erste Kampf galt der activen Betheiligung der Gemeinden an der Messe. Wir haben gesehen, daß in dem Maaße, wie die Messe als von dem Priester für die Gemeinde geschehendes Opferwerk angesehen und behandelt wurde, die active Theilnahme der Gemeinde an derselben successive cessirte. Es ist unrichtig, wenn man den Verlauf so darstellt, als ob bewußte Reflexion des Clerus oder gar einzelner Päbste die Gemeinden davon ausgeschlossen hätte. Vielmehr waren Geistlichkeit und Gemeinden darin einverstanden, daß sie die Messe nicht mehr als einen Gemeindegottesdienst, nicht mehr als ein Handeln des Worts und Sacraments an der Gemeinde, und als ein Handeln der Kirche vor Gott ansahen, sondern als ein Werk, das die priesterliche Geistlichkeit für die Gemeinde that. So geschah es von selbst, daß die Gemeinde selbstwillig so weit zurücktrat, als die Geistlichkeit vortrat. Wir haben gesehen, wie es um 750 in dieser Beziehung stand. Nach der römischen Ordnung der Messe, wie wir sie oben beschrieben haben, beschränkte sich die Mitthätigkeit der Gemeinde nur noch auf das Mitsingen einiger kurzer Response, namentlich des Responses bei den Salutationen, und des Sanctus. In der gallischen Kirche mag die Gemeinde noch etwas mehr betheiligt gewesen sein; es scheint, daß sie z. B. noch die Responsorien nach der Epistel mitsang; wenigstens ward dies (II, 452) noch für erlaubt gehalten. In allem Uebrigen hatte sie sich lediglich hörend und empfangend zu verhalten. Nach 750 nun ging man auch über diesen

Punkt hinaus und zur völligen Inactivität der Gemeinde fort. Der Abt Pirminius [1]) weiß der Gemeinde wegen des öffentlichen Gottesdienstes nur den Rath zu ertheilen: ad sanctam ecclesiam convenite et in ipsa ecclesia cum silentio orantes et psallentes in cordibus vestris, verbum dei et sacram scripturam diligenter attendite. Da versuchte die carolingische Zeit, die Entwickelung wenigstens auf dem Punkte festzuhalten, auf welchem sie um 750 gestanden hatte. Karl der Große verordnete: et ut Gloria Patri cum omni honore apud omnes cantetur, et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo dei communi voce Sanctus, Sanctus, Sanctus decantet [2]). Ludwig II verordnete im J. 856: Tertio intimandum, ut ad salutationes sacerdotales congrue responsiones dicantur, ubi non solum clerici et Deo dicatae (in den Kirchen der Frauenklöster) sacerdoti responsionem offerant, sed omnis plebs devota consona voce respondere debet [3]). Die Judicia Clementis schärfen jene ältere Verordnung (II, 452) wieder ein: Non licet laico in ecclesia lectionem legere nec Alleluja cantare, nisi psalmos et responsoria sine Alleluja [4]). Amalarius läßt den Respons auf die Salutation von der Gemeinde singen [5]). Also, die Gemeinde soll das Gloria Patri auf die Psalmen, das Sanctus, den Respons auf die Salutation, die Responsorien mitsingen. Aber im ganzen Umfange sind diese Verordnungen schwerlich je mehr zur Ausführung gekommen. Das etwas spätere Pönitential des Pseudo-Theodor wiederholt den obigen Canon der Judicia Clementis, aber so, daß es die Erlaubniß wegläßt und nur die verbietende Hälfte giebt [6]). Der Corrector Burchard's von Worms (1050), der sonst ziemlich Specielles über das Betragen der Gemeinde im Gottesdienst giebt, erwähnt nur,

[1]) Bei Mabillon Vet. Anal. p. 72.
[2]) Capitt. a. 789. capit. 69 bei Pertz III, 64.
[3]) Bei Pertz III, 439.
[4]) Wasserschl. S. 435.
[5]) III, 9.
[6]) Wasserschl. S. 619.

daß dieselbe auf die Salutation, quantum sapit, zu respondiren habe[1]). Und nach dem Micrologus (1100) hat die Gemeinde nur noch das Amen auf die Collecten, und am Schlusse der Messe auf das Benedicamus das Deo Gratias (siehe unten) zu respondiren. Zwar hält er für nothwendig, daß auch der Respons auf die Salutation so wie auf das Agnus Dei und das Sanctus nicht von dem Priester allein, sondern von Mehreren gegeben werde, aber er ist zufrieden, wenn dies nur zwei Ministranten thun[2]). So hörte die Betheiligung der Gemeinde schließlich ganz auf. Erst als gegen Ende des Mittelalters hin die die Reformation vorbereitenden Bewegungen die Kirche von allen Seiten erfaßten, machte man denselben wenigstens in Deutschland an manchen Orten die Concession, die Gemeinde wieder mehr an der Messe durch eingelegte Gesänge und dergleichen zu betheiligen. Wir werden unten Beispielen begegnen.

Die Reaction gegen die Ausschließung der Gemeinde von der activen Betheiligung an der Messe konnte aber in jenem Stadium der Entwickelung keinen Erfolg haben, weil man nicht einmal die Anwesenheit der Gemeinde bei derselben zu erreichen im Stande war. War die Meßopfertheorie richtig und die Verwendung der Messe zum Heil Verstorbener in der Ordnung, so war auch der Satz richtig, daß die Anwesenheit Dessen, dem die Messe nützen sollte, nicht erforderlich sei, und aus diesem Satze die practischen Consequenzen zu ziehen, aus der Messe fortzubleiben, und die Priester das Meßwerk für sie thun zu lassen, waren die Gemeinden geneigt genug. Wie aber gemeiniglich der Irrthum dagegen, daß aus ihm die letzte, ihn enthüllende practische Consequenz gezogen werde, selbst opponirt, so sehen wir denn auch hier die carolingische Zeit gegen das Wegbleiben der Gemeinde aus der Messe, gegen das Messehalten ohne Gemeinde reagiren. Walafrid Strabo tadelt es laut, wenn bei der Messe nur der Geist-

[1]) Cap. 133. 196. Wasserschl. S. 656. 672.
[2]) Cap. 2. 7. 11. 18. 19.

liche und sein Minister, nicht auch offerentes und communicantes zugegen seien: Quamvis autem, cum soli sacerdotes missas celebrant, intelligi possit, illos ejusdem actionis esse cooperatores, pro quibus tunc ipsa celebrantur officia, et quorum personam in quibusdam responsionibus sacerdos exequitur: tamen fatendum est, illam esse legitimam missam, cui intersunt sacerdos, respondens, offerens atque communicans, sicut ipsa compositio precum evidenti ratione demonstrat [1]. Es fingen bereits einzelne Priester an, Messe sogar ohne Anwesenheit eines die Response sprechenden Ministers zu halten, also eigentliche Stillmessen einzuführen; aber das Concil zu Mainz v. 813 trat dagegen sehr ernst auf, und verbot es in seinem 43ten Canon. Eben so ein Concil zu Paris v. J. 829 can. 48: Irrépsit in plerisque locis, partim incuria partim avaritia, reprehensibilis usus, — eo quod nonnulli presbyterorum sine ministris missarum solemnia frequentent. — Unde — interrogandus nobis videtur hujusmodi corporis et sanguinis domini solitarius consecrator, quibus dicit: Dominus vobiscum, et a quo illi respondetur: Et cum spiritu tuo, vel pro quibus supplicando domino inter caetera: Memento, domine, et omnium circumstantium, cum nullus circumstet, dicit [2]. Selbst im Pseudo-Isidor kommt noch vor: Peracta consecratione omnes communicent, qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus; sic enim et apostoli statuerunt, et sancta romana tenet ecclesia [3]. Damit hängt es zusammen, wenn die Pönitentialien es verpönen, einer Seits zu spät in den Gottesdienst zu kommen [4], anderer Seits vor dem Ite missa est wieder aus demselben wegzugehen [5]. Aber diese Stellen selbst schon zeigen, daß sie gegen eine bereits ganz feststehende Ueblichkeit der ohne anwesende Gemeinde gehaltenen Messen ankämpfen. Man mußte sich am Ende

[1]) Cap. 22.
[2]) Mansi XIV, 74. 567.
[3]) Grat. decr. P. III. dist. II. c. 10.
[4]) Poenit. Pseudo-Theod. XXX, 18. Wasserschl. 619.
[5]) Corr. Burch. cap. 131. Wasserschl. 656.

mit der Forderung begnügen, daß wenigstens, wer für sich eine Messe lesen lasse, selbst dabei zugegen sein solle[1].

Noch schlimmer stand es um die Theilnahme der Gemeinden an der Communion, nachdem nicht mehr der Genuß sondern die Aufopferung des Sacraments für das Heilsame galt. Wir haben gesehen, wie man successive von der sonntäglichen Communion der apostolischen Gemeinden, durch die überspannte und nie realisirte Forderung einer täglichen Communion hindurch, schließlich zu der Forderung herabkam, daß man wenigstens an den hohen Festen communiciren solle. Diese Forderung wird nun in unserer derzeitigen Periode vielfach wiederholt. Das Concil zu Tours v. 813 in seinem 50ten Canon, und dem entsprechend eine Reihe von Pönitentialien fordern, daß Laien wenigstens an den hohen Festen Weihnacht, Ostern und Pfingsten communiciren. Der Corrector Burchard's von Worms fordert[2] viermaligen Abendmahlsgenuß im Jahre, nemlich an den genannten Festen und am Grünen Donnerstage. Aber auch nach dieser Seite hin mußte man sich schließlich begnügen, den Priestern bei hoher Kirchenstrafe, jähriger Kirchenbuße und lebenslänglicher Suspension aufzulegen, daß wenigstens der die Messe lesende Priester jedes Mal das Sacrament genieße[3]. Und hinsichtlich der Laien blieb man schließlich bei der bekannten Verordnung Innocentius III auf dem Lateranconcil v. J. 1215 stehen, nach welcher jeder Laie sich wenigstens jährlich Ein Mal zur österlichen Beichte und Communion stellen sollte[4].

So kam es denn dahin, daß die meisten Messen als absolute Stillmessen gelesen wurden. Micrologus zwar besteht noch darauf, daß außer dem celebrirenden Priester wenigstens noch zwei zugegen sein sollten, damit die pluralische Fassung der Meßgebete u. s. w. eine Wahrheit habe[5]. Aber wir

---

[1]) Corr. Burch. cap. 136. 196. Wasserschl. S. 657. 672.
[2]) Cap. 78. Wasserschl. S. 647.
[3]) Poenit. Civitatense cap. 5. Wasserschl. S. 689.
[4]) Vgl. Steitz, das römische Bußsacrament, S. 155 ff.
[5]) Cap. 2.

haben ein Büchlein, Dominus vobiscum betitelt [1]), vom Petrus Damiani († 1072), in welchem derselbe darthut, daß allerdings ganz füglich nicht allein die pluralische Salutation nebst ihrem Response sondern die ganze Messe mit allen ihren Wechselreden und Intonationen und Responsen von dem Einen für sich allein Messe haltenden Priester heruntergelesen werden könne, denn der Eine Priester schließe die ganze Kirche in sich, quod sancta ecclesia et una in multis et tota videatur in singulis. Auch ein Beispiel davon, daß, wenn die Sache nur erst da ist, Beweis und Rechtfertigung sich hernach immer finden.

Daß die Stillmessen in allgemeine Uebung kamen, hatte auch eine Folge, die zwar äußerlicher Art, aber doch hier zu erwähnen ist. Bisher kennen wir es so, daß die verschiedenen Formulare u. s. w., welche in der Messe zu lesen oder zu singen waren, in verschiedenen Büchern enthalten waren, z. B. die Verhaltungsregeln im Ordo, die Gebete im Sacramentar, die Gesänge im Antiphonar, die Psalmen im Psalter, die Lectionen im Comes. Noch der Corrector Burchard's zählt als die liturgischen Hülfsmittel, die ein Presbyter haben müsse, auf: psalterium, lectionarium cum evangeliis, sacramentorum librum, baptisterium, et computum cum cyclo, cum commendationibus animarum, martyrologium, homilias per circulum anni plebibus praedicandas [2]). Diese Einrichtung hatte ihren Grund darin, daß nach alter Weise bei diesen verschiedenen Verrichtungen verschiedene Personen zu fungiren hatten, der Lector die Schrift las, die Sänger den Gesang beschafften, der Sacerdos die Gebete las u. s. w. Von der Zeit an aber, als die Stillmessen in Uebung kamen und folglich der Geistliche allein Alles zu lesen hatte, fing man an den ganzen Stoff in Ein Missale zusammen zu tragen. Solche vollständige Missalien sind aber nicht älter als aus dem 11ten Jahrhundert.

---

[1]) Abgedruckt in des Cochläus Speculum p. 143 ff.
[2]) Cap. 183. Wasserschl. S. 667.

Aus den gleichen Gründen scheiterten auch die Versuche der carolingischen Zeit, die Landessprache in den Cultus einzuführen. Die römische wie die gallische Messe hatten sich in der lateinischen Sprache gestaltet. Und dies hatte für das ganze Abendland ausgereicht, weil bisher die römische Bildung und die römische Sprache die Kraft gehabt hatten, die Sprachen der sich in den römischen Provinzen niederlassenden Barbaren in sich zu absorbiren. Nun aber behaupteten sich nicht allein die germanischen Sprachen ungemischt in Deutschland, Britannien u. s. w., sondern auch in den altrömischen Landen Frankreich, Spanien, Italien selbst schmolz die lateinische Sprache in die verschiedenen romanischen Dialekte um. Wäre die Messe noch irgendwie Gemeindegottesdienst gewesen, o hätte sie diesen Umbildungsproceß naturgemäß von selbst mitmachen müssen. So aber blieben die Versuche, welche die carolingische Zeit in dieser Richtung machte, fruchtlos. Hinsichtlich der eigentlichen Meßgebete, namentlich des Canon im engeren Sinne, hat man es schon gar nicht einmal versucht, sie in die Landessprachen zu übertragen und so der Gemeinde näher zu bringen. Dies galt eben als das Werk, das der Priester für die Gemeinde that, und so schien ihm auch die Priestersprache geradezu zu eignen. Bei den Gesängen aber hat man, wie wir später im Einzelnen sehen werden, allerdings solche Versuche gemacht, und nicht ohne dadurch bleibende Anregungen zu geben, die freilich nachher nicht zur Verdeutschung der römischen Messe, sondern zur Entstehung des geistlichen Liedes und demnächstiger Einführung desselben in die Gottesdienste der lutherischen Kirche führten. Vornehmlich aber gab man sich Mühe, es zum Predigen in der Volkssprache zu bringen. Ueberhaupt suchte die carolingische Zeit das Predigen wieder in Uebung zu bringen: Eine Reihe von Concilien macht es nicht bloß den Bischöfen, sondern auch den Presbytern, wenn sie irgend dazu tauglich sind, zur dringenden Pflicht, den Gemeinden zu predigen[1]. Die Regel

[1]) Die Synode zu Arles 813 can. 10; Mainz 813 can. 25; Rheims 813 can. 14. 15.



Chrodegang's für die Domcapitel verordnet, daß, wo möglich, alle Sonn- und Festtage, mindestens aber monatlich zwei Mal gepredigt werden solle [1]). Und schon im J. 789 hatte Carl der Große in einem Capitulare [2]) ausgeführt, über welche Materien vor Allem den Gemeinden gepredigt werden solle, nämlich von der Trinität, der Menschwerdung Gottes, Christi Werk und Verdienst, den letzten Dingen, den Erfordernissen eines christlichen Wandels. Rhabanus Maurus giebt auch in seiner Schrift de institutione clericorum [3]) eine gute Zusammenstellung der homiletischen Regeln, welche sich in den Werken der Väter Cyprian, Augustin, Ambrosius u. s. w. finden. Und für die Presbyter, welche nicht selbst zu predigen vermögen, ließ Carl der Große bekanntlich sein Homiliarium durch Paulus Diaconus oder Alcuin zusammenstellen. Als solche Homiliarien wurden auch die Homilien Beda's, Gregor's, Augustin's benutzt; später trugen auch Rhabanus Maurus und Haymo von Halberstadt solche Homiliarien zusammen. Und bei alle dem fehlt nie die Vorschrift, daß aber die Predigt in der Landessprache, entweder in dem gallischen Bauerlatein oder deutsch, geschehen, oder daß man die Predigten der Väter in diese Sprache übersetzen solle. Das Concil zu Tours v. J. 813 verordnet im 17ten Canon: Quilibet episcopus habeat homilias continentes necessarias admonitiones, quibus subjecti erudiantur — et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere, quae dicuntur. Die Regel Chrodegang's sagt: Et juxta quod intelligere vulgus possit, ita praedicandum est. Und noch das Concil zu Mainz v. J. 847 wiederholt den Canon des Concils zu Tours wörtlich. Wir haben auch keine Ursache zu zweifeln, daß man in der carolingischen Zeit wenigstens in recht ansehnlichem Maaßstabe demgemäß verfuhr.

---

1) Cap. 44. d'Achery Spicil. I, 574.
2) Capit. 81 bei Pertz III, 66.
3) Bei Hittorpii Scriptt. de div. off. abgedruckt.

Die lange Reihe angesehener theologischer und kirchenpractischer Namen aus der Zeit bürgt dafür. Ueberdem haben wir noch, wenn auch nicht viele, so doch etliche Reste deutscher Predigten und Homilien aus jener Zeit [1]. Ja, selbst in den finsteren Zeiten, die auf das carolingische Zeitalter folgen, werden diese Forderungen wiederholt; wir haben eben gehört, wie auch der Corrector des Burchard von Worms verlangt, daß jeder Presbyter sein Homiliar habe, um daraus das Jahr hindurch dem Volke zu predigen. Also selbst in dieser Zeit braucht man sich den christlichen Volksunterricht nicht auf das Lernen und Tradiren der in das Deutsche übertragenen Formeln des Credo, des Vater unser und der Beichte beschränkt zu denken. Und wie seit dem Anfange des 13ten Jahrhunderts und noch früher der Predigttrieb in ungewöhnlicher Stärke erwachte, wie er den Predigerorden die Entstehung gab, und wie auch von den Gliedern derselben und Anderen die Predigt in allen Formen von der gelehrten und auf die Universitäten und Klöster berechneten Vorlesungsform an bis hin zu der auf der Gasse gehaltenen Volksharangue auf's Fleißigste und Tüchtigste gehandhabt ist, das Alles ist bekannt. In der That steht diese Zeit mit ihren Leistungen und ihren Meistern auf dem Gebiete der Predigt hinter keiner anderen irgend zurück. Ja, nachdem darnach wieder eine Zeit der Dürre eingetreten war, ward das Dringen auf Predigt, auf Volkspredigt in der Volkssprache, und überhaupt auf den Gebrauch der Volkssprachen im Kirchenleben eine der ersten Forderungen, mit welchen die die Reformation vorbereitenden Richtungen aufzutreten pflegen. Und nicht bloß da sehen wir diese Forderung gestellt und befriedigt, wo diese Richtungen ins Häretische übergreifen, wie bei Wicleff und den Böhmen. Ja, nicht bloß die pietistisch-practische unter den kirchlichen Richtungen, wie z. B. die Brüder des gemeinsamen Lebens, sehen wir eigne Gottesdienste (Collationes) einrichten, in

[1]) Verzeichnet bei Raumer Die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache S. 66 ff. 250 ff.

welchen sie die Evangelien in der Landessprache verlesen, eben so practisch erklären, und dann darüber catechisiren [1]). Sondern selbst das specifisch römisch Mittelalterliche, selbst das Schlimmste und Unwahrste in der ganzen mittelalterlichen Kirche sehen wir in den Dienst dieser Richtung treten: um für seiner Seelen Seligkeit dadurch zu sorgen, vermacht ein Rostocker Professor des Rechts im J. 1439 dem Pleban an der dortigen Marienkirche ein Legat, damit er das Credo und das Pater noster in deutscher Sprache jeden Sonntag cum diligentia dicat et devote exponat. Und ebendaselbst vermacht aus den nemlichen Motiven Heinrich Baumann im J. 1439 dem Lector an der Johanniskirche und dem Lector an der Katharinenkirche eine Jahresrente, damit sie abwechselnd alle Dinstag in der Kreuzkirche zu ewigen Zeiten eine Wochenpredigt halten [2]). Und dergleichen Beispiele ließen sich ins Massenhafte häufen. Das also wird man zugeben, daß Trieb und Handhabung der Predigt und die Bemühung, dem Volksunterricht in der Volkssprache gerecht zu werden, während des Mittelalters in der Kirche nicht ab- sondern zugenommen haben. Aber daneben steht nun die eben so factisch gewisse als bedenkliche Erscheinung, daß das Alles auf die Messe gar keinen Einfluß übt, sie der rechten Gestalt des Gemeindegottesdienstes nicht wieder näher bringt. Wir werden unten sehen, wie die Predigt in der Messe keine rechte Stelle wiederfinden kann, sondern in derselben umherirrt, bald an diesem bald an jenem Platze gehalten wird, bis sie am Ende gar nicht mehr in derselben, sondern vor derselben oder in Wochengottesdiensten gehalten wird. All die reiche Predigt während des Mittelalters hat zu der Messe, die doch immer der eigentliche Gemeindegottesdienst sein sollte und wollte, kein Verhältniß gehabt, sondern sich außer ihr vollzogen. Ueberhaupt ist es den Volkssprachen nie gelungen, irgendwie während des Mittelalters ein wesentliches Stück der Messe selbst für sich zu ge-

---

1) Vgl. Gieseler Kirchengesch. II, 4, 310.

2) Krabbe Gesch. der Universität Rostock, S. 240.

winnen. Man hat höchstens deutsche Gesänge hie und da eingelegt und angehängt, aber die eigentliche Messe vollzog sich in lateinischer Sprache.

Das sind die allgemeineren Verhältnisse und Bezüge, unter welchen wir uns die Entwickelung der Messe während des Mittelalters zu denken haben. Betrachten wir nun die Gestalt der Messe näher, so ist vor Allem festzuhalten, daß dieselbe im Ganzen und Wesentlichen so bleibt, wie wir sie oben (S. 213 ff.) nach dem Gregorianum und nach dem Muratorischen Breviarium beschrieben haben. Nur Zusätze, nicht Aenderungen, am wenigsten wesentliche und principielle, erfährt sie. Zwar könnte es scheinen, als ob eine Rückbildung statt gefunden hätte. Amalarius erzählt uns, in seiner Gegend lasse man die Katechumenen vor dem Evangelium die Kirche verlassen [1]). Hiernach könnte es scheinen, als habe die Kirche auf die alten aus der disciplina arcani herrührenden Einrichtungen, die wir schon lange nicht mehr gefunden haben, zurückgegriffen. Aber daß man die Katechumenen vor dem Evangelium weggehen ließ, ist völlig principlos und unrichtig. Amalarius selbst erkennt dies an, indem er eine bezügliche Stelle des Isidorus von Hispalis anführt, in welcher das Verfahren mit den Katechumenen richtig dargelegt ist. Demnach kann daraus, daß in dem Umkreise des Amalarius jene Observanz bestand, nicht folgen, daß die Kirche solche Einrichtungen wieder aufgenommen hatte, sondern nur daß sich da ein verbildeter und unverstandener Rest alter Einrichtungen erhalten hatte. Aber Zusätze erfährt die Messe in diesem Zeitraum. Wir haben schon (S. 241 ff.) gesehen, daß und wie das Gelasianum die streng bemessene Meßform des Gregorianum wieder mit mehreren variablen Bestandtheilen füllt, und ihr Zusätze giebt. In dieser Richtung geht es weiter. Wenn z. B. das Gregorianum die Präfationen auf eine sehr geringe Zahl beschränkte, so hat dagegen das Menardsche Sacramentar wieder für jede seiner Messen eine eigne Prä-

[1]) III, 36.

fation; wenn jenes das Schlußsegensgebet Super populum nur für die Fastenmessen gab, so giebt dieses nicht allein solche Gebete für alle Messen, sondern auch außerdem solche nach der Consecration und vor der Austheilung zu sprechende Benedictionsformeln, wie sie in der gallischen Kirche vor Alters üblich waren; daneben variirt letzteres die Gebete Communicantes et, Hanc igitur oblationem u. s. w. viel häufiger als ersteres. Man geht also von größerer Gebundenheit zu größerer Mannigfaltigkeit zurück. Und in alle diesem läßt die Entwickelung sich von der gallischen Liturgie bestimmen, welche an größere Varietät gewöhnt war. Man ist dabei auch schrittweise zu Werke gegangen. Die ältesten Codices des nach Gallien und Deutschland verpflanzten Gregorianum, der vaticanische und der ottobonianische, geben erst das Gregorianum rein für sich, und dann als Anhänge die Präfationen, Benedictionen u. s. w., welche sie wieder in Gebrauch nehmen zu müssen glauben; wie wir das oben (S. 260 ff.) gesehen haben. Dagegen setzen die späteren Codices des Gregorianum, z. B. die der Menardschen Ausgabe zum Grunde liegenden, die Präfationen u. s. w. wieder in das Sacramentar selbst hinein. Sodann hat die Messe im weiteren Verlaufe des Mittelalters aus dem ihr innewohnenden eignen Bildungstriebe heraus noch einige neue Stücke und Bestandtheile in sich aufgenommen. Hieher gehören namentlich das sogenannte Confiteor und das Credo. Allem nun, was unter die vorerwähnten Kategorien fällt, werden wir nachzugehen, und sein Werden darzustellen uns bemühen. Dagegen müssen wir ein anderes Gebiet, auf welchem sich die Messe im Mittelalter eine große Varietät von Zusätzen aneignet, von dem Kreise unserer Betrachtung ausschließen. Wir haben nemlich schon in der obigen Beschreibung der römischen Messe gefunden, daß darin nicht wenige Vorschriften auch über das äußerliche Behaben der fungirenden Personen gegeben werden, z. B. wann sie nieder, und wann sie in die Höhe blicken, wann sie stehen und wann sie sitzen u. s. w. sollen. Diese Art von Bestimmungen wird nun im Mittelalter zu einem wahren

Unmaaß von Gründlichkeit fortgetrieben. Da wird von Anfang bis Ende bestimmt, wann der Sacerdos gen Himmel und auf die Erde blicken, wann er rechts und wann er links an den Altar treten, wie er sein Meßgewand bald so bald anders entfalten und zusammenlegen, ob und wo und wie oft er das Kreuz machen soll; keine Miene, keine Bewegung bleibt unregulirt. Und dies wird obenein nicht allenthalben in gleicher Weise bestimmt, sondern in jeder Diöces, in jedem Mönchsorden anders. Jeder Bischof und Abt hatte Macht, in diesen Dingen zu bestimmen; und der eingeschränkte Bildungstrieb wendete sich diesem Gebiete mit Vorliebe zu. Schon Walafrid Strabo sagt, in dieser Beziehung sei die Mannigfaltigkeit so groß, daß ein Versuch, auch nur das Hauptsächlichste darzustellen, seine Leser ermüden müßte[1]. Noch viel mehr aber würden wir dies befürchten müssen, da diese Aeußerlichkeiten für unsere Leser von gar keinem Interesse sind. Nur nach einer Seite hin haben diese Vorschriften ein sachliches Interesse. Es bildet sich nemlich im Verlaufe des Mittelalters eine Ansicht von der Bedeutung der Messe aus, welche mit ihrer von Rom und dem Alterthum her überkommenen Grundform nicht in Einklang steht. Da nun diese Ansicht von der Messe sich an den feststehenden Grundformen und Einrichtungen der Messe, an welchen sie nicht rühren darf, nicht vollziehen, ja auch dieselben nur sehr gezwungen auf ihren Sinn deuten kann, so sucht sie sich in jenen nicht durch den Canon und Ordo festgestellten Ceremonien Ausdruck zu verschaffen; und so geschieht es, daß ein großer Theil jener äußerlichen und nebensächlichen Ceremonien aus jener erwähnten Ansicht von der Messe geflossen ist. Von dieser Ansicht aber über die Messe, die indessen eine theologische bleibt und nie die kirchliche noch für die eigentliche Gestaltung der Messe maaßgebend wird, werden wir am Schlusse unserer Darstellung der Messe Bericht erstatten.

Da die Messe ihrer Grundform nach durchaus während

[1] Cap. 25.

des Mittelalters so bleibt, wie sie sich zwischen Gregor dem Großen und der Mitte des 8ten Jahrhunderts gestaltet hatte, so können wir auch hier der (S. 213 ff.) gegebenen Beschreibung folgen. Und da begegnen wir denn gleich von Anfang einem uns bisher noch nicht bekannt gewordenen Zusatze: Die mittelalterliche Messe hat vor dem Introitus noch eine praeparatio in missam, auch das Confiteor genannt. Wenn man gemeint hat, Spuren von diesem Confiteor schon bei Augustin zu finden, so ist das ein Irrthum (II, 187. 221). Der Ursprung desselben ist vielmehr folgender: Wir haben oben (S. 213. 220) schon gehört, daß der Sacerdos vor Anfang der Messe mit den ministrirenden Klerikern in die Sacristei gehen, und die Meßkleider anlegen, dann zum Altar schreiten, und vor demselben sich zum Gebet verneigen, darauf den Klerikern den Friedenskuß ertheilen, niederknieen, und für seine und des Volkes Sünden beten soll. Diese Vorschriften hat man nun zunächst dahin erweitert, daß dem Messe lesenden Priester gesagt wird, durch welche Gedanken und Gebete er innerlich hindurchzugehen habe, während er sich so anschicke. Zwar selbst das Menardsche und das Gerbertsche Sacramentar, so wie Amalarius und Walafrid Strabo wissen von dergleichen noch Nichts. Aber Flacius Illyricus ließ einen Codex, den er auf der Heidelberger Bibliothek gefunden hatte, abdrucken [1]). Man glaubte ehedem, daß derselbe eine Liturgie enthalte, die anders und älter als die römische sei. Diese Annahme hat sich als Täuschung erwiesen; vielmehr ist es eine dem Gange der römischen Messe genau folgende Anweisung für den Messe lesenden Priester, mit welchen frommen Betrachtungen und Gedanken er subjectiv durch den ganzen Verlauf der Messe hindurch gehen, welche Gebete er in den Intervallen, die der Gesang u. s. w. ihm läßt, innerlich für sich sprechen, was er nach vollbrachter Messe für sich denken und beten soll. In dieser sogenannten Missa Illyrici

---

[1]) Wieder abgedruckt bei Bona Rerum liturgicarum libri duo. Colon. 1674. p. 913 ff. Vgl. Daniel. a. a. O. S. 1 ff.

nun finden wir zuerst eine ausführliche Beschreibung, was der Sacerdos vor dem eigentlichen Anfang der Messe für sich thun, denken und beten soll: Er soll vor allem Anfang vor dem Altar niederknieen, und für sich die 7 Bußpsalmen, mit der Litanei, und eine Reihe von Gebeten sprechen; dann soll er in die Sacristei gehen und seine Amtskleidung anlegen, dabei aber, wenn er sich die Hände wäscht, wenn er seine gewöhnliche Kleidung ab-, und die einzelnen Stücke der amtlichen Kleidung anlegt, fortgehende auf diese einzelnen Vornahmen bezügliche Gebete sprechen; endlich soll er auch seine Beichte sprechen, und sich im Gebet der göttlichen Barmherzigkeit getrösten; und so denn soll er, wieder unter bezüglichen Gebeten, zum Altar schreiten. Hier ist nun aber, wie wir schon bemerkten, noch Alles auf die subjective Selbstvorbereitung des Geistlichen gestellt; die dargebotenen Gebete haben nicht den Sinn, etwas liturgisch Festgestelltes sein zu wollen, sondern der Priester kann auch sich anderer Worte gebrauchen; es hat dies überhaupt Alles kein Verhältniß zu der Messe selbst, sondern ist lediglich auf die subjective geistliche Bereitung des Geistlichen abgesehen. Daß nun der Geistliche sich auf den von ihm zu haltenden Gottesdienst selbst geistlich bereite, und daß ihm die pastorale Literatur dazu an die Hand geht, wird man von jedem Standpunkte aus natürlich finden müssen. Aber die römische Messe verlangt ein Mehreres und ganz Anderes. Der Meßpriester ist nicht der Diener des Worts und Sacraments, der mit seiner Persönlichkeit hinter diesen zurücktritt, sondern er ist der persönliche Mittler, der vermöge des auf seine Person gelegten Priesterthums das Meßopfer conficirt und mit demselben zwischen Gott und der Gemeinde mittlerisch eintritt. Es tritt hier mithin nicht allein das Mißverhältniß zwischen der sündlichen Persönlichkeit und dem Amte in einer ganz anderen Weise heraus, sondern es liegt auch für die Ausrichtung Dessen, was ausgerichtet werden soll, in eigenthümlicher Weise daran, daß dies Mißverhältniß vor der Ausrichtung beseitigt werde. Mit einem Worte: War der römische Priester gestellt

wie der alttestamentliche, so mußte er auch wie dieser zuvor für seine eigne Sünde opfern, ehe er für des Volkes Sünde opferte. Von dieser Erwägung aus, die z. B. der Micrologus wörtlich so [1]) ausspricht, geschah es nun, daß man, was die Missa Illyrici als private Selbstbereitung des Geistlichen giebt, in einen ordentlichen Voract der Messe verwandelte, und als solchen auch liturgisch faßte und formte. Einige Sacramentarcodices späteren Datums, welche Menard [2]) und Gerbert [3]) benutzt haben, ingleichen ein modenesischer Sacramentarcodex des 13ten Jahrhunderts, aus welchem Muratori [4]) Einiges hat abdrucken lassen, geben diese praeparatio in missam, und die späteren liturgischen Schriften, die Gemma animae [5]) und der Micrologus [6]), erwähnen derselben und beschreiben sie. Seit der Zeit findet sie sich regelmäßig. Es ist auch mit ihrer Entwickelung im Mittelalter so weit gediehen, daß sich über ihre wesentlichen Stücke und deren Abfolge ein völliger Consensus hergestellt hat. In ihren Formen und Formularen aber herrscht große Mannigfaltigkeit, und erst die nachtridentinische Kirche hat ihr die endgültige Form gegeben [7]). Wir beschreiben das Gemeinsame des Acts: Vor allem Anderen tritt der die Messe lesen wollende Priester in irgend ein Orarium, und spricht für sich diverse Bußpsalmen, das Kyrie, Vater unser, und eine Reihe von Gebeten deprecativen Inhalts. In späterer Zeit ließ man den Priester die Reihe dieser Gebete anheben mit jener Antiphone Deus in adjutorium meum intende, mit welcher bekanntlich auch alle Horenandachten anfingen, damit mit diesem Spruche alle und jede Gottesdienste ihren Anfang nähmen [8]). Dann tritt er

---

[1]) Cap. 1.
[2]) Gregor. M. Opp. ed. Bened. III, 241. 247.
[3]) Gerb. Mon. vet. lit. Alem. I, 345. 347.
[4]) De reb. liturg. cap. 7.
[5]) Cap. 4.
[6]) Cap. 1.
[7]) Abgedruckt bei Daniel a. a. O. S. 48 ff.
[8]) Walafr. cap. 25.

in die Sacristei, um unter Gebet seine gewöhnliche Kleidung abzulegen, sich die Hände zu waschen, und seine einzelnen Amtskleider anzulegen. Dabei muß der Diacon ihm helfen, und darum sind alle diese Gebete in die Form eines liturgischen Wechselgesprächs zwischen dem Priester und dem Diacon gebracht. Für jedes Stück der amtlichen Kleidung gehört ein besonderes, auf die Bedeutung desselben Bezug nehmendes Gebet. Dann geht er in Procession, wie wir das kennen, zum Altar, während der Chor den Introitus anhebt. Am Altar angekommen aber spricht er, ehe er die Stufen desselben besteigt, und seine Functionen mit Ertheilung des Friedenskusses an die Geistlichen und dem Küssen des Evangelienbuches (S. 213) anhebt, erst die Antiphonen Introibo ad altare dei und Judica me deus, nebst einem oder mehreren Gebeten, so wie schließlich sein Beichtgebet nebst einem der Absolution sich getröstenden Gebet. Auch dieser Beichtact wird wohl in die Form eines Zwiesprachs mit dem ministrirenden Diacon zerlegt, und dann spricht auch der Diacon seine Beichte und empfängt die Absolution. Nach geschlossener Beichte aber küßt der Priester die Kleriker und das Evangelienbuch, der Chor schließt den Introitus mit dem Gloria Patri, und es geht in der Messe fort, wie wir es kennen. Es sind also drei Stücke, welche die Praeparatio missae in sich faßt: die Gebetsvorbereitung des Geistlichen, die feierliche Anlegung der Amtstracht, und die Beichte des Sacerdos. Das erste Stück bewahrt sachgemäß noch am meisten den privaten Character der Selbstvorbereitung. Aber schon das zweite ist wesentlich ein priesterlicher Act: der Sacerdos legt gleichsam seine menschliche Persönlichkeit ab, und seine amtliche, mittlerische Persönlichkeit an. Diesen Sinn haben auch alle bei dem Anlegen der einzelnen Stücke des Ornats gesprochenen Gebete, z. B. wenn zum Anziehen der Schuhe gebetet wird: Praesta, domine, ut calceentur pedes mei in praeparationem evangelii pacis. Vollends aber das dritte Stück gehört wesentlich dem amtlichen Thun an: der Priester bringt zuvor das Opfer seiner eignen Beichte dar, damit er hernach für

die Sünden des Volks opfern möge. Daher geschieht auch dieser letzte Act schon am Altar selbst. Dabei ist indessen die praeparatio in missam in der abendländischen Kirche stehen geblieben. Die griechische Kirche ist an diesem Punkte einen bedeutenden Schritt weiter gegangen. Sie zieht in die praeparatio in missam auch das hinein, was die römische Messe in dem Offertorium hat, nemlich die Herstellung der Abendmahlselemente, des Opfermaterials. Und sie führt dies sogar in der Weise aus, daß hier das Lamm Gottes förmlich geschlachtet wird, um sein Fleisch und Blut zu gewinnen. Daher steht denn auch bei der griechischen Kirche die praeparatio in missam in noch wesentlich engerem und nothwendigerem Nexus zu der Messe selbst.

Die eigentliche Messe beginnt, wie wir es S. 214. 221 ff. beschrieben haben, mit dem Introitus, Kyrie und großem Gloria. Das Gloria fällt aber aus im Advent, von Septuagesima bis zur Ostervigilie, und in allen sonstigen Fasten- und Vigilienmessen mit Ausnahme der Oster- und Pfingstvigilie, so wie in den Todtenmessen. In allen diesen Messen tritt denn auch statt des Kyrie die volle Litanei ein. Während des Gesanges des Kyrie neigen die Akoluthen ihre Fackeln; und der Sacerdos intonirt nicht mehr, wie nach dem Muratorischen Breviarium, zu der Gemeinde gewandt, sondern zum Altar gewandt [1]) das Gloria. Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken.

Die Antiphonarien geben uns nun auch die Texte der Introiten, und zeigen uns, daß man im 9ten Jahrhundert bereits dieselben Introiten hatte, welche auch in unsere Kirche, d. h. in die alten Agenden und Cantignalien derselben übergegangen sind. Beim Introitus aber tritt uns nun sofort die Erscheinung entgegen, auf welche wir im Voraus aufmerksam machten, daß nemlich die Gesangeslust der fränkisch-deutschen Kirche sich durch Hinzufügung neuer Gesänge zu den eigentlichen solennen Meßgesängen zu befriedigen suchte.

[1]) Amalar. III. 8.

Da man die eigentlichen Meßgesänge nicht ändern durfte, so fügte man ihnen andere Gesänge bei. So ließ man denn auch zu dem Introitus sogenannte Tropen (τρόποι) singen. Diese Tropen wurden entweder vor dem Introitus gesungen, oder sie wurden so in den Introitus eingeschoben, daß der Chor sich in zwei Hälften theilte, und daß diese beiden Chöre die einzelnen Zeilen des Introitus und des Tropus umschichtig sangen. So sang man z. B. am Tage des heiligen Stephan:

Introitus: Etenim sederunt principes et adversum me loquebantur.
Tropus: Nulli unquam nocui usque legum jura resolvi.
Intr.: Et iniqui persecuti sunt me.
Trop.: Christe, tuus fueram tam diu, quia rite minister,
Intr.: Adjuva me, domine.
Trop.: Ne tuus in dubio frangar certamine miles.
Intr.: Quia servus tuus eximebatur in tuis justificationibus.

Den Namen hatten diese Tropen davon, daß sich bei ihnen die Melodie wandelte, d. h. anders war als die Melodie des Introitus oder des Kyrie, zu welchem sie gesungen wurden[1]. Als Verfasser solcher Tropen hat sich besonders der Abt Notker von St. Gallen, wie dessen Biograph Eckhard[2]) uns erzählt, ausgezeichnet. Diese Tropen sind später häufig in Hymnen umgebildet, und dann durch Uebersetzung und Nachbildung als Kirchenlieder auch in unsere Kirche übergegangen.

Das kleine Gloria hatte damals, wie Walafrid[3]) uns bezeugt, schon allgemein im Abendlande, im Unterschiede von der griechischen Kirche, den Zusatz sicut erat in principio, also die nemliche Fassung wie noch bei uns.

Auch dem Kyrie fügte man solche Tropen ein, wie wir eben beschrieben. Oder man sang das Kyrie mit einem Hymnus passenden Inhalts so zusammen, daß die eine Hälfte des

---

[1]) Synod. Lemovicensis a. 1031 bei Harduin VI, 875.
[2]) Bei Pertz II, 117.
[3]) Cap. 25.

Chors Zeile für Zeile den Hymnus, die andere vor jeder Zeile des Hymnus den Ruf Kyrie eleison sang[1]. Oder man erweiterte das einfache Kyrie selbst zu einem ausführlichen Gesange: das auch in unsere Kirche übergegangene Kyrie cunctipotens (deutsch: „O ewiger, barmherziger Gott, wir danken u. s. w."), welches schon in einem alten modenesischen Sacramentar vorkommt, ist ein solches Beispiel. Oder man setzte auch dem Kyrie nur einzelne Worte, sogenannte piae laciniae, hinzu. Wir geben ein Beispiel[2]:

Kyrie eleison — Pater infantium
Kyrie eleison — Refectio lactantium
Kyrie eleison — Consolatio pupillorum
Christe eleison — Imago genitoris
Christe eleison — Abolitio facinoris
Christe eleison — Restauratio plasmatis
Kyrie eleison — Fomes charitatis
Kyrie eleison — Plenitudo probitatis.
Kyrie eleison.

Die Litanei wird außer den Fastenmessen, den Horen und den Processionen nun auch in der Beichthandlung gebraucht, deren erste Anfänge in das 9te Jahrhundert fallen[3]. Unsere derzeitigen Quellen liefern uns nun aber auch die Texte der Litanei. Sie kommt in zwei Grundformen vor. Die erste erscheint in mailändischen Quellen, und hat folgende Einrichtung: Sie hebt mit der allgemeinen Aufforderung an: Dicamus omnes ex toto corde totaque mente: Domine, exaudi et miserere. Dann ruft der Diacon die einzelnen Bitten für den Frieden, die Kirche, die Geistlichkeit, die Localgemeinde, den Kaiser und das Reich, die Bedrängten, die Pönitenten und Katechumenen, die Mildthätigen, um ein christliches und seliges Ende, um Heiligung in der Liebe, um Erhaltung im rechten Glauben, indem er z. B. intonirt: Pro hoc loco et

[1]) Ein Beispiel bei Muratori de reb. liturg. cap. 7.
[2]) Gerbert de cantu et mus. sacra I, 375.
[3]) Vgl. den Ordo poenitentialis im Poenit. Valicell. II. Wasserschl. S. 553.

habitantibus in eo, oder: Pro poenitentibus et catechumenis. Und auf die ersten acht Bitten lautet dann die Antwort immer: oramus te, domine, exaudi et miserere, auf die drei letzten um ein seliges Ende u. s. w. aber lautet sie: Praesta, domine, praesta. Und zum Schlusse kommt dann wieder die allgemeine Aufforderung Dicamus omnes mit dem Respons Domine, exaudi et miserere. Diese Litanei findet sich in einem Fuldenser Codex[1]. Von dieser ambrosianischen Litanei haben wir noch zwei andere Texte, in dem Gerbertschen Sacramentar[2] uns aufbehalten, deren Einrichtung aber von der beschriebenen ersten Redaction sich nicht anders unterscheidet, als daß die Fürbitten etwas abweichend gefaßt sind, und daß der Respons in der einen Precamur te, domine miserere, und in der anderen Kyrie eleison lautet. Die letztere ist offenbar die jüngste: sie hat das Kyrie eleison aus der römischen Litanei herübergenommen, während in der mailändischen Kirche wie in der africanischen von Alters her das Domine miserere heimisch war. Diese ambrosianische Litanei hat sich später verloren. Die zweite Grundform ist die römische. In ihr ist aber wieder eine ältere und eine jüngere Form zu unterscheiden. Die ältere Form der römischen Litanei entspricht vollständig der unsrigen, wie sie in unseren alten Agenden und in unsern alten unverfälschten Gesangbüchern vorkommt. Sie hebt mit dem Kyrie eleison, dem Christe audi nos und Propitius esto an, giebt dann die Bitten um Verschonung und Behütung, darnach die Bitten um Erhörung, und schließt mit dem Agnus dei, dem Christe audi nos und dem Kyrie eleison. Die neuere Form aber schiebt, im Uebrigen der älteren gleich, zwischen dem Christe audi nos und dem Propitius esto die Anrufung der Heiligen, das sogenannte Ora pro nobis in der Weise ein, daß der Diacon oder der intonirende Chor einen Heiligennamen nach dem anderen (Sancta Maria! Sancte Michael! Sancte Gabriel! etc.) aufruft, und die Gemeine

---

[1]) Abgedruckt bei Daniel a. a. O. S. 118.

[2]) Gerb. Mon. vet. lit. Alem. I, 44. 49.

oder der respondirende Chor auf jeden Namen mit dem Ora pro nobis antwortet. So findet sich die Litanei schon im ottobonianischen Codex des Gregorianum [1]; und schon zu Walafrid's Zeit hatte diese jüngere Form die ältere verdrängt, denn er kann die Ansicht äußern, daß die Litanei die Anrufung der Heiligennamen in sich werde aufgenommen haben, nachdem Hieronymus sein Martyrologium geschrieben habe [2]. Auch das aus dem 9ten Jahrhundert stammende Pönitential des Pseudo-Theodorus hat bereits diese Form der Litanei vor Augen, wenn es schreibt [3]: Solam Trinitatem adorare debemus, Sanctos vero intercessores pro peccatis nostris quaerere. Unde et ad distinguendas has duas venerationes, optime in litania scribitur; in primis namque dicitur: Christe, audi nos, ac deinde: Sancta Maria, ora pro nobis, neque dicitur: Christe, ora pro nobis, et: Sancta Maria, vel Sancte Petre, audi nos, sed: Christe, audi nos, et: Fili dei, te rogamus, audi nos.

Auch das bloße, von der ausführlicheren Litanei abgelöste Kyrie verpflanzte sich um diese Zeit aus der Messe in das Leben. Das Volk konnte die ausführliche Litanei nicht lernen; selbst das einfache Kyrie ward ihm schwer. Von dem Boso, dem ersten Bischofe von Merseburg, dem Apostel der Slaven, wird erzählt [4]: Hic ut sibi commissos eo facilius instrueret, slavonica scripserat verba, et eos Kyrie eleison cantare rogavit, exponens iis hujus utilitatem. Qui recordes hoc in malum irrisorie mutabant Ukrivolsa, quod nostra lingua dicitur: Aeleri stat in frutecto (die Erle steht im Busche); dicentes: sic locutus est Boso. So blieb man zunächst dabei stehen, das Volk den Gesang des einfachen Kyrie zu lehren. Und das deutsche Volk nahm ihn bereitwillig auf; er ward wirklich der geistliche Volksgesang. Wie die germanischen Nationen sich mit frommer und demüthiger Schülerliebe an

[1]) Siehe Muratori de reb. liturg. cap. 6.
[2]) Cap. 28.
[3]) Cap. XXXII, 1. Wasserschl. S. 618.
[4]) Thietmar chron. II, 23 bei Pertz V, 755.

die fast einzigen Stücke hängten, welche die Kirche ihnen in Uebersetzung zutrug, die Katechismusstücke der 10 Gebote, des apostolischen Glaubensbekenntnisses und des Vater unser, wie sie diese Stücke in ihrer Mitte ohne Zwischenhülfe der Geistlichen überlieferten, wie sie ihre Anfänge eignen christlichen Denkens in Erweiterungen dieser Stücke bethätigten [1]), so hing sich ihre Sehnsucht, dem Herrn Lieder zu singen, an den einzigen ihnen hingegebenen Laut des Kyrie eleison. Mehrere Jahrhunderte hindurch ist es der christlichen Germanen einziges geistliches Lied, es ist ihr Bittgebet, ihr Schlachtruf, ihr Festgesang gewesen; nicht bloß bei Processionen, Kirchweihen, Leichenbegängnissen, nicht bloß wenn man zur Kirche und wieder heim ging, auch bei Hoffesten, und selbst wenn der Hirt seine Heerde ins Feld und wieder heim trieb, sang man das Kyrie; und zahlreiche Zeugnisse beweisen, daß das sanglustige aber sangarme Volk mehrere hundert Mal nach einander sein Kyrie eleis vor Gott zu bringen pflegte. Hoffmann von Fallersleben hat die Belegstellen hiezu in großer Zahl gesammelt [2]). Und die Saat fiel auf einen fruchtbaren Boden. Wie man in der Messe dem Kyrie und dem Introitus u. s. w. Tropen und andere Gesänge zusetzte, um die Forderungen größeren Gedankenreichthums und reicheren Gesanges zu befriedigen, so setzte man auch im Volksleben dem demselben hingegebenen Kyrie Gesangverse zu. Es muß dies schon sehr früh angefangen haben, denn wir besitzen ein solches erweitertes deutsches Kyrie aus dem 10ten Jahrhundert [3]). Wir übertragen es aus dem Althochdeutschen: „Unser Herr hat überliefert — dem heiligen Petrus die Gewalt — daß er mag erhalten — den zu ihm hoffenden Mann. Kyrie eleison, Christe eleison! Er öffnet auch mit Worten — des Himmelreiches Pforten — darein mag er lassen — den er will erhalten. Kyrie eleison, Christe eleison. Wir bitten den

[1]) Vgl. meine Abhandlung über Predigt und Katechese u. s. w. Meckl. Kirchenbl. 1846. H. I, S. 38 ff.

[2]) Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luther. S. 3 ff.

[3]) Ebendas. S. 16.

Gottesboten — allesammt überlaut — daß er uns Verlorenen — gewähre Gnaden. Kyrie eleison, Christe eleison". Wer denkt nicht hiebei an die vielen, mit Kyrie eleison schließenden Lieder unserer alten Gesangbücher! Oder man setzte diesem Rufe eine deutsche Strophe vor und eine nach, und sang: „Christ uns genade, Kyrie eleison, die Heiligen alle helfen uns". So antwortete das deutsche Volk dem Bernhard von Clairvaux beständig, da er am Rhein das Kreuz predigte. Seine Begleiter erzählen es uns, und fügen höchst merkwürdig hinzu: „Am meisten schadete jedoch, als wir die deutschen Gegenden verlassen hatten, daß euer „Christ uns genade" aufhörte, und Niemand da war, der zu Gott gesungen hätte. Das romanische Volk nemlich hat keine eignen Lieder nach Art eurer Landsleute, worin es für jedes einzelne Wunder Gotte danksagte [1])." So lernte der deutsche geistliche Volksgesang gehen an der Hand des Kyrie eleison, wie ein Kind an der Hand seiner Mutter. Man nannte diese erweiterten deutschen Kyries Leison oder Leisen. Als darauf im 12ten Jahrhundert die Entwickelung der mittelalterlichen Dichtkunst folgte, gingen die damaligen deutschen Dichterfürsten nicht wie die modernen vornehm an den christlichen und kirchlichen Stoffen vorüber. Was sie geleistet, ist theilweise allerdings den Gebieten der höheren Poesie verblieben; aber sie schufen auch Leisen. Unser Lied „Also heilig ist der Tag" hat seinen Ursprung in einer Leise des 12ten Jahrhunderts. Weiterhin bemächtigten sich auch die vielfachen härtischen Richtungen dieses sich natürlich als mächtig darstellenden Mittels, um auf das Volk zu wirken. Wie der Franziscaner Berthold in Regensburg († 1272) erzählt, ergriffen die Brüder des freien Geistes, jene Secte, aus welcher die großen deutschen Mystiker und darnach die deutsche Theologie hervorging, und deren Wirkungen sich in die Reformation tief hineinziehen, das Mittel, ihre Lehren in Leisen zu fassen, dieselben den Kindern zu lehren, und dadurch ihre Meinungen

---

[1]) Ebendas. S. 31.

zu verbreiten. Die späterhin auftretenden reformatorischen Tendenzen befolgten dies Beispiel. Bekannt sind z. B. die Leistungen des Huß und der böhmischen Brüder auf diesem Gebiete. Und die Kirche ihrer Seits trat dem auch nicht bloß mit Verboten, sondern auch mit positiv schaffender Thätigkeit entgegen; so sehen wir im Verfolge des Mittelalters auch von kirchlicher und theologischer Seite her die Dichtung von Leisen und die Uebertragung von Hymnen ins Deutsche gepflegt. So entstehen z. B. schon im 13ten Jahrhundert das „Christ ist erstanden", das „Nun bitten wir den heiligen Geist", das „Mitten wir im Leben sind". Die späteren Jahrhunderte mehren dann diesen Schatz. Das ist der Ursprung und Fortgang des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter, so weit wir ihn hier für unsere Zwecke zu verfolgen haben, wo es uns weniger auf die Entstehung desselben als auf seine Stellung zum öffentlichen Gottesdienste ankommen kann. In dieser Beziehung müssen wir nun aber wohl bemerken, daß von allem diesem deutschen geistlichen Gesange in den gottesdienstlichen Gebrauch, zumal in die Messe zunächst Nichts hinüber tritt. Erst gegen das Ende des Mittelalters hat die Kirche, bereits unter dem Drucke der reformatorischen Tendenzen, sich zu Concessionen auf diesem Gebiete genöthigt gesehen. Schon aus dem 14ten Jahrhundert giebt es Spuren, daß das „Christ ist erstanden" am Osterfeste von Geistlichen und Gemeinde zusammen in der Kirche gesungen wurde [1]). Und in den Statuten, welche eine vom Bischofe Conrad Loſt zu Schwerin im J. 1492 gehaltene Diöcesansynode zur Befestigung der sehr in Unordnung gerathenen Gottesdienstordnungen feststellte [2]), wird nachgesehen, daß die Geistlichen in der Messe ein deutsches Lied auf der Orgel oder im Chore singen mögen. Deßgleichen sagt Melanthon: „Diese Sitte (deutsche Lieder zu singen) war immer in den Kirchen. Denn obgleich einige häufiger, andere seltener deutsche Lieder hinzuthaten, so sang

[1]) Kurz, Luthers Denkmal in seinen Liedern. Eisleben, 1846. S. 5.
[2]) Schröder, Papistisches Mecklenburg S. 2477 ff.

doch fast allenthalben das Volk Etliches in seiner Sprache[1]“. Aber dies Alles war und blieb immer nur Concession, bis die lutherische Kirche das geistliche Volkslied als Kirchenlied in die Kirche brachte, und ihm seinen Ort wies.

Auch dem Gloria in excelsis hat man während des Mittelalters hin und wieder Zusätze gegeben, jedoch in anderer Richtung als wir dies beim Introitus und Kyrie gefunden haben. Man suchte nemlich demselben eine Beziehung de tempore zu geben, indem man am Schlusse des Et in terra für die Marienfeste die Maria verherrlichende Formeln, und für die andern Feste andere bezügliche Wendungen einschaltete. Von diesem Abwege ist man indessen schon während des Mittelalters zurückgekommen.

Es folgt (S. 214) die Salutation mit der Collecte. Die Salutation sprach der Geistliche immer der Gemeinde zugewandt, mit Ausnahme der die Präfation einleitenden Salutation, welche nach Amalarius[2]) immer dem Altar zu gesungen werden soll. Die Salutation lautet an dieser Stelle Pax vobiscum, wenn das Gloria, das die Stelle der Absolution vertritt, voraufgeht; wenn aber statt des Kyrie und Gloria die Litanei gesungen wird, lautet die Salutation Dominus vobiscum. Den Respons auf die Salutation soll nach Amalarius[3]) nicht die Geistlichkeit allein sondern auch die Gemeinde geben, was auch selbst der Micrologus[4]) fest gehalten wissen will. Die gregorianische Messe gab für jeden Gottesdienst, wie wir wissen, nur eine Collecte. Aber auch hier machte sich der Trieb größerer Häufung geltend. Schon Walafrid[5]) klagt über die zunehmende Menge der Collecten; und der Micrologus[6]) berichtet unter scharfem Tadel, daß nicht Wenige drei, vier, ja sieben Collecten hinter einander zu

[1]) Apol. Conf. Aug. ed. Tittm. p. 218.
[2]) III, 9.
[3]) III, 9.
[4]) Cap. 2.
[5]) Cap. 22.
[6]) Cap. 4.

singen pflegten zu nicht geringem Verdruß der hörenden Gemeinde. Die Collecte begann der Sacerdos mit der Aufforderung Oremus, denn in der Collecte faßt er die Gebete der Gemeinde zusammen, um sie vor Gott zu bringen. Die carolingische Zeit zeichnete sich nach allen Seiten hin dadurch aus, daß sie die ältere kirchliche Literatur fleißig durchforschte, und von derselben belehrt in Lehre und Leben alte gute Gedankenreihen und alte gute Sitten wieder aufzunehmen bemüht war. So kehrt nun z. B. hier bei Walafrid [1]) die alte Regel wieder, daß man gegen Osten gewendet beten müsse, weßwegen denn auch verlangt wird, daß in den Kirchen die Altäre gegen Osten angebracht werden. Ferner hören wir hier noch einmal die alte Regel wieder, daß in der Pentekoste und an den Sonntagen stehend, in der Quadragesima u. s. w. knieend zu beten sei, aber freilich mit dem Zusatze, daß es so in den öffentlichen Officien zu geschehen habe; aus dem Gemeindeleben war das längst entschwunden. Außerdem finden wir in dieser Zeit die erste Spur von der Sitte des Händefaltens beim Gebet. Bisher haben wir nur gehört, daß man beim Gebet die Hände ausgebreitet gen Himmel hob. Jetzt schreibt Nicolaus I († 867) in seiner Responsio ad Bulgaros, wir müßten junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis beten, um uns so als Gebundene Christi darzustellen.

In Rom finden wir im 8ten und 9ten Jahrhundert die Sitte, daß, namentlich wenn der Pabst die Messe celebrirte, die vor dem Altar aufgestellte Geistlichkeit nach der Collecte ein Fürgebet für den Pabst darbrachte. Man nannte dieses Fürgebet laudes papae. Es hat die Form der Litanei: der Archidiacon intonirt Exaudi Christe, und die Geistlichen respondiren Domino nostro papae vita; der Archidiacon intonirt weiter Salvator mundi, und die Geistlichen respondiren Tu illum adjuva; dann ruft der Archidiacon nach einander die Litaneiheiligen an Sancta Maria, Sancte Michael und so fort, und die Geistlichen respondiren auf jeden Namen Tu illum

[1]) Cap. 4.

adjuva; es schließt dann mit dem Kyrie eleison. Auch für den Kaiser wurden solche laudes nach der Collecte dargebracht. Diese Sitte verpflanzte sich auch nach Deutschland. Gerbert hat in den von ihm benutzten St. Galler Codices solche Laudes auf den Pabst Nicolaus und den König Ludwig gefunden. Später ist diese Sitte außer Uebung gekommen. Nur bei der Stuhlbesteigung eines neuen Pabstes finden noch dergleichen laudes statt.

Von den Lectionen und ihrer Auswahl werden wir unten noch ausführlich zu reden haben. Hier ist über das Liturgische derselben im Anschlusse an das oben (S. 214. 229) Gesagte nur Folgendes zu bemerken: Amalarius[1]) spricht noch ganz bestimmt aus, daß die Lectionen nicht gesungen, sondern gelesen werden. Aber es wird uns erzählt, daß der Pabst Leo IX, als er im J. 1052 in Worms war, die deutsche Weise die Lectionen zu singen abweichend von der römischen fand und darüber in einen Streit mit dem Erzbischofe Leutpold von Mainz gerieth[2]). Daraus ersehen wir, daß mittlerweile die Sitte, auch die Lectionen und folglich Alles in der Messe zu singen, aufgekommen sein muß. Gewiß ist, daß man zur Reformationszeit wie Alles so auch die Lectionen in der Messe sang, und daß es einen eignen Evangelienton und einen eignen Epistelton so gut wie einen bestimmten Collectenton gab. Während der Lesung der Epistel und der darauf folgenden Gesänge saßen der Sacerdos und Alle; während der Lection des Evangelium aber standen Alle[3]). Die Formel, mit welcher der Sacerdos den Diacon segnet, lautet nach Amalarius[4]): Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis. Grund und Unterschied der beiden Lectionen giebt Walafrid[5]) sehr verständig dahin an: ut ante sanctissimae actionis mysterium ex evangelio salutis ac fidei suae recognoscerent fun-

[1]) III, 11.
[2]) Gieseler KG. II. 1, 256.
[3]) Amal. III, 11. 18. Microl. cap. 9.
[4]) III, 18.
[5]) Cap. 22.

damentum, et ex apostolo ejusdem fidei et morum deo placentium caperent instrumentum. Wenn der Lector und der Diacon die Lectionen lasen, wie bis in den Anfang unserer Periode die allgemeine Sitte war, so wurde die Epistel von einem niedrigeren Pulpitum auf der Nordseite gelesen, und das Evangelium auf einem höheren Pulpitum auf der Südseite. Als später die Stillmesse mehr und mehr üblich ward, verlas in einer solchen der Sacerdos die Lectionen, und zwar vom Altar aus, das Evangelium auf der Nordseite und die Epistel auf der Südseite, weßhalb die Nordseite des Altars das cornu evangelii hieß und die Südseite das cornu epistolae. Und noch weiter geschah es dann, daß, auch wenn die Lectionen von Lectoren gelesen wurden, das Evangelium von der Nordseite, die Epistel von der Südseite des Altars gelesen wurden [1]. Wenn das Evangelium gelesen war, respondirten Alle Gloria tibi Domine [2]. Doch finden sich auch hie und da andere Response, z. B. Laus tibi Christe, oder Deo gratias, oder auch ein bloßes Amen [3].

Zwischen den beiden Lectionen ließen die Quellen der vorigen Periode (S. 229) nur das Responsorium und, beziehungsweise, das Hallelujah singen. Das Responsorium wird nach Amalarius so genannt: quod alio desinente id alter respondeat. Diese Erklärung stimmt mit Demjenigen überein, was wir früher gehört haben. Wir hören nun aber auch wie das Responsorium gesungen ward: Erst sang Ein Sänger oder Eine Chorhälfte den Vers, dann repetirte der Chor oder die andere Chorhälfte das Vorgesungene; und nun wiederholte der erste Sänger oder die erste Chorhälfte den Vers abermal [4]. In dieser Gesangweise liegt auch das Kennzeichnende des Responsorium; hinsichtlich der Wortfassung ist meistens das Responsorium nicht von der Antiphone zu unter-

[1]) Gemma anim. cap. 16. Microl. cap. 9.

[2]) Amal. III, 18. Gemma anim. cap. 17.

[3]) Vgl. Daniel a. a. O. S. 125.

[4]) Amal. III, 11. Expos. Missae in dem Speculum des Cochläus p. 136.

scheiden. Zwar ist der Antiphone der Parallelismus membrorum wesentlich, aber die Responsorien haben denselben meistens auch, da sie gewöhnlich Psalmstellen sind, obgleich er bei ihnen nicht nothwendig ist. Der Bau des Hallelujah ist der, daß es mit Hallelujah anhebt, und dann ein Vers, z. B. Lauda anima mea dominum folgt, der wieder in das Hallelujah ausgeht [1]). Das Hallelujah blieb, wie wir wissen, in allen denjenigen Messen weg, in welchen das Gloria in excelsis ausfiel [2]). Hieraus bildete sich im 13ten Jahrhundert in Frankreich der Gebrauch, das Hallelujah vor der Quadragesima am Sonntage Septuagesima förmlich zu begraben; es wurde dem Hallelujah eine Todtenmesse in allen Formen gehalten [3]).

Diese Stelle, an welcher das Responsorium und beziehungsweise das Hallelujah gesungen wurde, war aber auch vorzugsweise der Ort in der Messe, an welchem die Gesangeslust sich zu befriedigen suchte, und deßhalb ihre Einschiebungen vornahm. Die Anknüpfungspunkte dafür waren mehrfach. Man pflegte den Gesang des Hallelujah damit zu schließen, daß die letzte Silbe durch eine Reihe von Tönen fortgezogen wurde. Man nannte diese textlosen Schlußtöne des Hallelujah jubili, jubilationes, oder auch sequentiae, weil sie dem Hallelujah folgten. Rupert von Deutz sagt darüber: unamque brevem digni sermonis syllabam in plures neumas (Noten) protrahimus, ut jucundo auditu mens attonita repleatur et rapiatur illuc, ubi sancti exultabunt in gloria [4]). Dies gab die erste Gelegenheit zum Anbringen neuen Gesanges: man legte diesen textlosen Jubeltönen Worte gebundener oder ungebundener Rede unter. Und diese Gesänge erhielten dann von den Noten, denen sie untergelegt waren, ebenfalls den Namen Sequenzen [5]). Die Heimath dieser Sequenzen scheint das Kloster St. Gallen zu sein; wenigstens steht fest, daß

[1]) Amal. III, 13.
[2]) Amal. III, 13. 38. Microl. cap. 2.
[3]) Vgl. Augusti a. a. O. V, 213.
[4]) De div. off. I, 35.
[5]) Amal. III, 16.

von dem Abt Notker Balbulus († 912) viele solche Sequenzen herrühren [1]). Diese Gesangesart verbreitete sich aber rasch über die ganze Kirche, und das Mittelalter war sehr fruchtbar in der Production derselben. Das Grates nunc omnes, als „Nun danksagen wir Alle" auch in unsere Kirche übergegangen, ist eine vom Notker Labeo herrührende Sequenz. Andere bekannte Sequenzen sind z. B. das Dies irae, dies illa, das Lauda Sion Salvatorem, das Veni sancte spiritus, das Stabat mater dolorosa.

Eine zweite Gelegenheit zur Einschiebung anderer Gesänge bot sich darin, daß das Hallelujah zu gewissen Kirchenjahrszeiten ausfiel; man schob dann statt desselben andere Gesänge ein, die auf der einen Seite einen mit der christlichen Trauer in Verbindung stehenden Inhalt hatten, und auf der anderen Seite um solchen ihres Inhalts willen nicht in bewegter Melodie, auch nicht antiphonisch oder responsorisch, sondern fortlaufend in getragenen Tönen gesungen, und daher Tractus genannt wurden [2]). Das De profundis, unser „Aus tiefer Noth schrei ich zu dir", ist ein Tractus. Der Text des Tractus konnte in gebundener oder in ungebundener Rede sein.

Außerdem fügte man aber auch wohl zu dem Gesange der Responsorien, Tractus, Hallelujah, Sequenzen an dieser Stelle auch noch den Gesang eines Hymnus hinzu. Eigentlich gehörte der Gesang der Hymnen den Horen an, und die römische Messe, wie wir sie in der vorigen Periode kennen gelernt haben, ließ außer dem Gloria in excelsis, dem Sanctus und dem Agnus Dei keine Hymnen zu, aber die mailändische und die gallische Kirche waren an einen häufigeren Gebrauch der Hymnen gewöhnt, und so erzählt uns denn Walafrid Strabo [3]), daß man dennoch ausnahmsweise Hymnen in der Messe singen lasse, und zwar im Offertorium und nach dem

---

[1]) Vgl. Daniel Thes. hymnol. II, 3 ff.
[2]) Amal. III, 12. 14.
[3]) Cap. 25.

Hallelujah. In Rom entschloß man sich erst sehr spät, auch in der Messe Hymnen zuzulassen[1]. Auch die Hymnen waren nicht immer in gebundener Rede, sondern, wie z. B. das Gloria in Excelsis, oft auch in ungebundener Rede[2]. Wenn die Hymnen, Sequenzen, Tractus u. s. w. in ungebundener Rede abgefaßt waren, nannte man sie Prosen. Eine Prose kann daher sowohl eine Sequenz als ein Tractus sein. Aber auch der Ausdruck Hymnus ist in so fern ein gemeinsamer, als wenigstens die späteren ausgebildeteren Sequenzen und Tractus sich nicht durch Inhalt und Bau, sondern nur durch ihre liturgische Verwendung unterschieden.

Schon aus dem Vorigen ersahen wir, daß die Hymnendichtung während des Mittelalters eine große Fruchtbarkeit entwickelt haben muß. Wer von den Leistungen derselben sich nähere Kenntniß verschaffen will, den verweisen wir auf das oft erwähnte Werk Daniels[3]. Wir müssen uns hier begnügen daran zu erinnern, daß die Reihe der Hymnendichter dieser Periode Carl der Große selbst mit dem Veni creator spiritus (unserem „Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist") eröffnet, daß das Jesu dulcis memoria (unser „O Jesu süß"), und das Salve caput cruentatum (unser „O Haupt voll Blut und Wunden") von Bernhard von Clairvaux, das Veni sancte spiritus et emitte coelitus vom Könige Robert von Frankreich herrühren, von zahlreichen anderen in den Gebrauch unserer Kirche übergegangenen Hymnen, deren Verfasser unbekannt sind, abgesehen. Wie wir bereits bemerkten, wurden diese Hymnen, Sequenzen, Tractus schon im Laufe des Mittelalters vielfach in's Deutsche übersetzt, und gegen Ende des Mittelalters, obgleich nur concessionsweise, auch wohl in den Kirchen gesungen.

Mit der Vermehrung und Vervielfältigung des Gesanges hinsichtlich der Texte mußte, da es sich um Vermehrung der Gesangesarten handelte, auch eine reichere Ausbildung der

[1]) Vgl. Augusti a. a. O. V, 314 ff.
[2]) Walafr. Str. cap. 25.
[3]) Thes. hymnol. I, 208 ff. II, 3 ff.

Musik Hand in Hand gehen. Carl der Große hat auch dazu durch seine Sängerschule in Metz[1] den Grund gelegt, und die deutsche Nation hat treu und fleißig darauf fortgebaut. Zwar eine neue Art kirchlichen Gesanges ist während des Mittelalters nicht entstanden; es blieb bei dem Psalliren, dem ambrosianischen, und dem gregorianischen Gesange. Aber einen großen Reichthum von Melodien, entsprechend dem großen Reichthum neuer Hymnen, Sequenzen, Tractus u. s. w., schuf man. Und auf dem Gebiete des Volkslebens entwickelte sich zugleich mit dem Texte der Leisen auch der geistliche Volksgesang, der dann durch die lutherische Kirche seine kirchliche Stelle als die neue Gesangesform des Kirchenliedes empfing.

Weil sich auch in unserer Kirche eine bekannte Einrichtung geschichtlich darauf gründet, müssen wir einschaltungsweise des Hymnus Ave Maria erwähnen. Woher derselbe stammt, ist unbekannt. Aber im Anfange des 14ten Jahrhunderts fing man zu Xanten im Clevischen an, Abends zwischen der Nona und der Vesper mit der Glocke zum Beten dieses himmlischen Grußes einzuladen. Als Johannes XXIII diese Einrichtung im J. 1318 mit einem 10tägigen Ablaß begnadigt hatte, verbreitete sich dieselbe sehr rasch weiter. Später im J. 1456 gab dann Calixt III diesem Ave Maria-Läuten und Beten noch eine Beziehung auf die Hülfe gegen die Türken, und weiter daran von den Päbsten, z. B. von Sixtus IV im J. 1479, geknüpfte Ablässe machten gegen die Reformation hin die Einrichtung allgemein[2].

Nach der Verlesung des Evangelium finden wir nun abermal einen der römischen Messe der vorigen Periode noch unbekannten, bedeutungsvollen Zusatz, nemlich die Recitation des Credo in der Messe. Unsere Sacramentarien so wie die älteren ordines missae erwähnen seines Gebrauches noch nicht. Aber schon Amalarius kennt den Gebrauch, und Walafrid

[1]) Joann. Diac. vit. Gregor. M. II, 6. Walafr. Strab. cap. 25.
[2]) Siehe die Belegstellen bei Gieseler KG. II. 3, 249. 4, 336.

sagt uns darüber[1]: Nachdem die adoptianische Ketzerei des Felix überwunden sei, habe man unter Carl dem Großen und auf Beschluß einer Synode zu Toledo in den spanischen, gallischen und fränkischen Kirchen in Nachahmung der griechischen Kirche die Einrichtung getroffen, das constantinopolitanische Symbolum, und zwar mit dem Zusatze filioque, an jedem Sonntage in der Messe zu recitiren; in der spanischen Kirche (siehe II, 316) werde es vor dem Vater unser, in den fränkisch-deutschen Kirchen aber richtiger nach dem Evangelium gesprochen. Seitdem finden wir es so in Deutschland immer; nur Micrologus hat es nicht. An hohen Festtagen wurde es auch wohl in griechischer Sprache recitirt. Wie es Anfangs recitirt ist, ob vom Priester und von der Gemeinde beantwortet, und ob gesprochen oder gesungen, erhellt nicht. Aber schon zur Zeit des Ratherius von Verona († 974) wurde es gesungen: et illam (fidem), quae ad missam canitur, heißt es in seinem Itinerarium[2]. Die römische Kirche weigerte sich lange es aufzunehmen. Berno erzählt: als er im J. 1014 mit dem Kaiser Heinrich in Rom gewesen, habe man es da noch nicht zur Messe gesungen, und dem Kaiser auf seine Frage nach dem Warum geantwortet, daß die niemals von Häresie befleckte römische Kirche dies solchen Kirchen zu thun überlasse, die einmal von Ketzereien inficirt gewesen seien; aber der Kaiser habe sich mit dieser Antwort nicht abweisen lassen, sondern bei dem Pabste Benedict VIII durchgesetzt, daß es auch in die römische Messe eingeführt sei[3]. Seitdem gebrauchte es auch die römische Messe. Die Bedeutung ist klar: nachdem durch die Lectionen der Gemeinde gepredigt ist, soll sie durch das Symbolum zu der ihr gepredigten Heilswahrheit sich bekennen. So faßt dieselbe schon Walafrid; und die Expositio missae: ut quia populus audivit

---

[1]) Cap. 22.

[2]) D'Achery Spicil. I, 381. Vgl. Gieseler KG. II, 1, 264.

[3]) De quibusdam rebus ad missam spectantibus cap. 2. Vgl Daniel a. a. O. I, 126.

Christum in analogia (am Pulpitum) **praedicantem, ostendat, qua credulitate ejus susceperit doctrinam.** Auch das constantinopolitanische Symbolum gehörte neben den apostolischen zu den ins Deutsche übersetzten Katechismusstücken, die von den Taufzeugen zu tradiren und von der Jugend zu lernen waren. So erklärt sich, was wir oben berichteten, daß man gegen Ende des Mittelalters dafür zu sorgen suchte, daß es in deutscher Sprache dem Volke in den Kirchen vorgesprochen wurde.

Die Predigt gehört in dieser ganzen Periode so wenig zu den wesentlichen Bestandtheilen der Messe, daß unsere sämmtlichen Beschreibungen der Messe ihrer gar nicht erwähnen. Nur die Gemma animae [1]) thut derselben Erwähnung, und zwar in einer eigenthümlichen Weise: Gleich nach der Verlesung des Evangelium soll nach ihr der Bischof predigen, und wenn er geschlossen, soll auf die Predigt das Volk mit dem Kyrie eleison, und dann die Geistlichkeit mit dem Gesange des Credo antworten. Da ist also die Predigt zwischen das Evangelium und das Credo gestellt. Anderswo kommt die Predigt nach dem Evangelium und dem Credo vor. Meistens aber wird im Mittelalter gar nicht innerhalb der Messe sondern in Wochengottesdiensten oder Sonntags vor der Messe gepredigt. Darum haben wir oben sagen dürfen, daß die Predigt während des Mittelalters ihren Ort in der Messe verloren gehabt habe.

Die römische Form des Offertorium haben wir S. 214. 232 ff. kennen gelernt. Aber das Offertorium hat noch Entwickelungen durchlaufen: die jetzige nachtridentinische Meßform weicht gerade im Offertorium am weitesten von der römischen Meßform des 8ten Jahrhunderts ab, wie man sich durch eine Vergleichung unserer oben gegebenen Beschreibung mit dem Ordo Romanus [2]) überzeugen kann. Und diese Entwickelungen

---

[1]) Cap. 13. 19.

[2]) Bei Daniel a. a. O. S. 68.

kommen auf Rechnung gallicanischer Einwirkungen: noch der Micrologus nimmt für die Form des Offertorium auf die gallicanische Liturgie Bezug, und gerade das, was die jetzige römische Meßform im Offertorium anders als die alte gregorianische Meßform hat, ist erweislich von gallicanischem Ritus. Wir werden also diesen Veränderungen des Offertorium erst etwas näher nachforschen müssen. Es handelt sich da namentlich um die Darbringung der Gaben, und um die Nennung der Namen Derer, von welchen oder für welche geopfert wurde, im Offertorium.

Nach römischem Ritus opferten die Laien noch Brod und Wein bei der Messe (S. 215. 232 ff.). Nach gallicanischem Ritus opferten sie außerdem auch noch andere Geschenke (II, 382. 456). So stand es, als in der Mitte des 8ten Jahrhunderts die römische Liturgie nach Gallien kam. In den fränkisch-deutschen Kirchen nun finden wir zunächst, daß die Laien Brod und Wein opfern. Der 9te Canon des Concils zu Nantes v. J. 896 lautet: ut de oblationibus, quae offeruntur a populo et consecrationi supersunt, partes incisas habeant in vase nitido, quas post missam illis distribuant, qui non communicarunt [1]. Auch Amalarius, Walafrid Strabo, das dem östlichen Deutschland angehörige Pönitential des Pseudo-Theodorus [2]) lassen die Gemeinde Brod und Wein opfern. Dabei trennte man, obgleich der geschichtlich gebildete Walafrid dies tadelt [3]), das Opfern vom Communiciren: man konnte seine Oblation bringen, ohne nachher mit zu communiciren. Amalarius gestattet Allen, die in die Kirche kommen, sich bei der Oblation zu betheiligen [4]). Pseudo-Theodor verlangt sogar, daß wer zur Kirche kommt, auch seine Oblation darbringe [5]). Man ließ sogar Pönitenten zur Oblation

---

1) Bei Mansi XVIII, 168.
2) Wasserschl. S. 578.
3) Cap. 22.
4) III, 19.
5) Cap. 23, 8. Wasserschl. S. 607.

zu, welche man von der Communion ausschloß [1]). Dabei bleibt es bis spät ins 11te Jahrhundert hinein: noch der Corrector des Burchard von Worms läßt den Laiencommunicanten Brod und Wein darbringen [2]). Und so lange dieser Gebrauch besteht, begegnet uns auch die Vorschrift, daß in der Messe zur Communion eben Nichts als Brod und Wein geopfert werden soll. Walafrid führt weitläufig aus: das einzige Opfer der Christen sei das Abendmahl, in welchem der Herr nur Brod und Wein nach dem Vorbilde des Melchisedek geopfert habe, also dürften auch die Christen nur Brod und Wein im Abendmahl opfern; andere Dinge könne man benediciren, aber man dürfe sie nicht consecriren, sondern man müsse sie getrennt von der Consecration benediciren [3]). So verordnen auch eine Reihe von Concilien der carolingischen Zeit, z. B. die Concilien zu Worms, Tribur u. s. w. Natürlich bringen aber die Laien ihre Oblationen nicht selbst auf den Altar, sondern sie legen sie in die Hände des Sacerdos nieder. Selbst den Nonnen wird es verboten, ihre Oblationen selbst auf den Altar zu bringen [4]). Später aber verschwindet jede Spur davon, daß Laien in der Messe Brod und Wein geopfert hätten; nur in der ambrosianischen Liturgie hat sich, wie wir oben (II, 244) erwähnt haben, ein Rest davon erhalten.

Aber schon während diese Sitte noch besteht, geht daneben die andere her, daß man auch Geld und andere Dinge opfert. Der nemliche Corrector Burchard's von Worms, der noch die Laien Brod und Wein opfern läßt, bezeugt, daß man auch Geld auf den Altar opferte [5]). Namentlich opferten bei Todtenmessen die Hinterbliebenen für die Seele der

---

[1]) Ibidem S. 596.

[2]) Cap. 196. Wasserschl. S. 672.

[3]) Cap. 16. 17. 18. Vgl. Pseudo-Theod. XXXIII, 17. Wasserschl. S. 619.

[4]) Judic. Clem. cap. 13. Wasserschl. S. 434.

[5]) Cap. 197. Wasserschl. S. 673.

Verstorbenen [1]), die Wöchnerin bei ihrem Kirchgang [2]), die Neuvermählten bei der Brautmesse [3]), alle Gemeindeglieder in der Quadragesima im Sinne der Wohlthätigkeitsübung [4]). Und bei allen diesen Darbringungen kam es, weil sie den Sinn einer meritorischen Leistung hatten, auf die Valuta an, so daß sie in Geld und Geldeswerth bestanden haben müssen. Nach diesen Zeugnissen steht mithin so viel fest, daß man aus der gallischen Kirche heraus die alte Sitte, auch Almosen in Gelde oder Naturalien zu opfern, beibehielt, wenn gleich nicht erhellt, ob diese Art von Opfer auch zugleich mit Brod und Wein im Offertorium der Messe oder außerhalb der Messe dargebracht wurden.

So geschieht es nun aber, daß uns, als die Spuren von der Opferung des Brods und Weins durch die Laien verschwinden, zugleich eine andere Einrichtung dieses Opferwesens entgegen tritt. Schon in der Gemma animae [5]) liegt dieselbe fertig vor: Vor allen Dingen wird ein ganz weiter Begriff der Oblationen aufgestellt. Zehnten, Stolgebühren, Bußgelder, Weihgeschenke, Almosen, Gelübdegaben — Alles ist so gut Oblation, Opfer, wie Brod und Wein zum Abendmahl. Diesen weiten Begriff der Oblation finden wir auch schon im Corrector des Burchard von Worms [6]). Dann aber heißt es in der Gemma animae weiter: Und die Laien nun opfern bloß Geld, Gold, Silber und Naturalien, die Geistlichkeit aber opfert bloß Brod und Wein zum Abendmahl. Auch geordnet ist diese Einrichtung schon: Es geschieht diese Opferung im Offertorium der Messe; und zwar opfern erst die Laien ihre Gaben an Geld und Gut, die Männer zuvor und die Weiber hernach; und darnach opfert die Geistlichkeit die Abendmahlselemente, und zwar opfern der oder

[1]) Conf. Pseudo-Egb. cap. 36. Ebendas. 315.
[2]) Pseudo-Theod. cap. 2. Ebendas. S. 577.
[3]) Ibid.
[4]) Corr. Burch. cap. 66. Wasserschl. 646.
[5]) Cap. 20—33.
[6]) Cap. 128. Wasserschl. S. 656.

die anwesenden Presbyter das Brod, die Diaconen oder der Vorsänger des ersten Chors den Wein, und der Vorsänger des zweiten Chors oder der Sängerchor überhaupt das dem Wein beizumischende Wasser, denn die uralte Sitte dem Wein im Abendmahl Wasser beizumischen bestand noch [1]), und hat sich auch durch das ganze Mittelalter erhalten. Diese ganze Einrichtung hat auch die Expositio missae [2]) bereits. Daß die Schule das Wasser opfert, hat auch schon der erste römische Ordo. Hier ist also die Gemeinde von der Darbringung der Abendmahlselemente vollständig ausgeschlossen; diese ist ganz den Priestern und Klerikern zugewiesen. Dagegen ist den Laien verstattet, andere Opfer in Geld und Geldeswerth zu bringen. Es ist also ein bisher unbekannter Unterschied zwischen dem Laienopfer und dem priesterlichen Opfer gemacht, und die Darbringung der Abendmahlselemente dem letzteren gegen die bisherige Praxis reservirt, jenem aber die Schenkung von Almosen u. s. w. zum Gegenstande gegeben. Ob schon damals die Laien bei der Darbringung dieses ihres Opfers um den Altar gingen, darüber schweigt die Gemma animae. Später aber finden wir, daß diese Opfergaben der Laien in der gewöhnlichen Messe während des Offertorium von den Diaconen (im Klingebeutel) eingesammelt werden, während bei den Todtenmessen u. s. w. die Betheiligten um den Altar gehen (die sogenannten Opfergänge) und ihre Gaben auf den Altar niederlegen. So blieb es bis zur Reformation, und trat auch unter Modificationen in die lutherische Kirche hinüber.

Den Hergang dieser Entwickelung werden wir uns nach dem Beigebrachten so zu denken haben: In der Mitte des 8ten Jahrhunderts war in Folge der Meßopfertheorie der ursprüngliche Act der Darbringung der Gebete und Gaben verschwunden bis auf die Sitte, daß noch die Gemeindeglieder

---

[1]) Walafr. Strab. cap. 16. Paschas. Radb. de corp. et sang. Dom. cap. 11.

[2]) Cochlaei Specul. p. 138.

das Brod und den Wein für das zu haltende Abendmahl opferten. Daneben kam es, als Rest der früheren Einrichtung, wenigstens in der gallischen Kirche noch vor, daß Gemeindeglieder auch noch andere Gaben und Geld gottesdienstlich darbrachten. Da bildete sich die Stillmesse aus, und die meisten Messen wurden ohne Anwesenheit der Gemeinde gelesen; es konnten also auch in den meisten Fällen die Abendmahlselemente nicht von der Gemeinde, sondern mußten von der fungirenden Geistlichkeit selbst geopfert werden. Daneben aber trat auch der hierarchische Unterschied zwischen dem clericalen Stande und dem Laienstande immer mehr im Aeußerlichen heraus. So ward es allgemeine, auch für die in Anwesenheit von Gemeindegliedern gehaltenen Messen geltende Regel, und demnächst sogar hierarchisches Kirchengesetz, daß die Abendmahlselemente als das priesterliche Opfer nur von dem Klerus nach seinen Graden, das Brod von den Presbytern, der Wein von den Diaconen, das Wasser von den Sängern, geopfert wurden. Um aber die Laien für die geschehene Ausschließung zu entschädigen, griff man auf jenen Rest der Darbringung anderer Gaben und Almosen zurück, und ordnete dieselbe in die Form der Einsammlung der Gemeindegaben durch den Klingebeutel und der Opfergänge.

Zu der Ausschließung der Gemeinde von der Darbringung der Abendmahlselemente mag auch das beigetragen haben, daß man in Folge der Transsubstantiationslehre immer scrupulöser hinsichtlich der Bereitung des zum Abendmahl bestimmten Brodes und hinsichtlich der demselben zu gebenden Form wurde. Schon Theodulph von Orleans [1]) sagt seinen Presbytern wegen der von ihnen darzubringenden Abendmahlsbrode: panes, quos deo in sacrificium offertis, aut a vobis ipsis aut a vestris pueris coram vobis nitide ac studiose fiant. Et diligenter observetur, ut panis et vinum et aqua — mundissime atque studiose tractentur. Namentlich in den

[1]) Capp. ad presbb. paroch. suae cap. 5 bei Sirmondi Capp. T. II, p. 925.

Klöstern wurde darauf außerordentliche Sorgfalt verwendet. Die Cluniacenser hatten förmliche Vorschriften darüber, wie zur Herstellung des Abendmahlsbrodes unter Psalmen- und Litaneigesang in priesterlichem Ornat das Getraide ausgelesen, gemahlen, das Mehl angerührt, der Teig geformt und ausgebacken werden solle [1]). Es gründete sich dies darauf, daß man bereits in dem werdenden Abendmahlsbrode den Leib des Herrn sah. Schon die Gemma animae [2]) führt weitläufig die Parallele zwischen dem Auslesen, Mahlen, Säuern, Backen einer Seits, und dem Verfolgen, Martern, Höhnen, Schlagen und Kreuzigen des Herrn aus. Eine so künstliche und sogar in liturgische Formen gefaßte Herstellung des Opferbrodes, wie hier verlangt ward, war aber von den Laien nicht zu erreichen. Und nun findet sich bald auch die Oblatenform des Brodes. Der Cardinal Humbert (1054) kennt sie noch nicht, denn er spricht noch von Broden, die gebrochen werden, um sie den Communicanten zu reichen [3]). Aber die Gemma animae kennt und beschreibt sie schon ganz genau [4]).

Die Namen Derer, von welchen und für welche geopfert ward, wurden bekanntlich von der römischen Kirche nicht im Offertorium sondern im Consecrationsact, im Memento genannt. Dagegen ließ (II, 382) die gallicanische Kirche im Offertorium erst das Gebet ante nomina sprechen, dann die Namen aus den Diptychen verlesen oder nennen, und darauf das Gebet post nomina sprechen. Als nun die römische Messe nach Gallien kam, fanden sich allerdings Vertheidiger des römischen Ritus. Alcuin hält in der Consequenz der Meßopfertheorie die Fürbitte für wirksamer, wenn sie gerade zur Consecration ausgesprochen wird; er schreibt an den Paulinus [5]): Ne quaeso obliviscaris in tuis sanctis orationibus

---

1) Vgl. Daniel Cod. Lit. IV, p. 385.
2) Cap. 25.
3) Vgl. Augusti a. a. O. VIII, 279.
4) Cap. 29.
5) Ep. 113.

nomen amici tui Albini, sed in aliquo memoriae tuae gazophylacio reconde illud, et profer eo tempore opportuno, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris. Aber die gallische Sitte wich darum nicht sofort. Carl der Große mußte erst eigends in einem Capitular v. J. 794 verordnen: de non recitandis nominibus, antequam oblatio offeratur [1]. Aber noch die Beschreibung des Offertorium im Micrologus [2] zeigt Spuren von dem gallicanischen Ritus: er läßt nemlich zwar nicht mehr die Namen im Offertorium nennen, aber er läßt vor dem Gebete Super oblata oder Secreta ein Gebet, welches um gnädige Annahme des Opfers für die Lebenden und Todten bittet, sprechen, und bezeichnet dies ausdrücklich als eine gallische, von der römischen abweichende Einrichtung. Und diese Einrichtung wie dies Gebet sind in die nachtridentinische römische Messe übergegangen.

Die Form des Offertorium endlich bleibt zunächst die von uns (S. 215. 234 ff.) beschriebene. Walafrid, Amalarius stimmen damit im Wesentlichen überein. Doch finden sich auch da schon Abweichungen: Amalarius läßt z. B. den Sacerdos nicht zwei Mal, sondern nur Ein Mal die Hände waschen; sodann hebt er das Mischen des Weins mit Wasser besonders hervor; auch läßt er, wie alle Späteren, vor dem Gebete Secreta den Weihrauch benediciren, und das Opfer, den Altar, den Priester beräuchern, Die Formen dieser Beräucherung sind aber sehr verschieden. Das stille Gebet erklärt auch er: quod ad solum sacerdotem pertinet, immolatio panis et vini, secreto agitur. Auch sonst kommen vielfältige Abweichungen vor. So z. B. werden mit dem Zu- und Aufdecken des Kelchs und der Patene sehr verschiedene Spielereien getrieben, denen man eben so verschiedene mystische Deutungen unterlegte. Auch die Zahl und die Wortfassung der Gebete variirt sehr stark. Der alte römische Canon kennt

[1] Bei Pertz III, 75.
[2] Cap. 11.

nur Ein formulirtes Gebet im Offertorium, das still zu sprechende Schlußgebet Super oblata; dagegen kennen die Späteren in Folge der gallischen Einwirkungen mehrere Gebete: nach der Gemma animae [1]) spricht der Priester, nachdem er Brod und Wein aufgeopfert hat, erst das Gebet Suscipe sancta trinitas und dann das Gebet Super oblata de tempore; nach dem Micrologus [2]) spricht er erst das Gebet Veni sanctificator omnipotens, dann das Gebet Suscipe sancta trinitas, und schließlich dies Gebet Super oblata. Anderswo kommen noch andere Gebete vor. Es ist zu bemerken, daß in diesen Gebeten die Abendmahlselemente bereits vollständig als des Herrn Leib und Blut behandelt werden; die Oblate heißt bereits hier vor der Consecration immaculata hostia, und der Kelch calix salutaris. In den späteren Missalien werden dann auch Formeln für die Benedicirung des Kelchs und der Patene, für die Opferung des Brods und des Weins, für die Benedicirung des Weihrauchs und für die Räucherungen gegeben, aber wieder sehr mannigfaltige. Formell also kommt das Offertorium während des Mittelalters nicht zum Abschlusse; wohl aber stellen sich sachlich seine Contenta fest. Nachdem nemlich die Opferung des Brods und Weins durch die Gemeinde aufgehört hatte, bestand es in Folgendem: Unter dem Gesange des Offertorium wurden einer Seits die Opfergaben von der Gemeinde durch die Diaconen eingesammelt, anderer Seits die Abendmahlselemente, für welche die Geistlichen zu sorgen hatten, auf den Altar gebracht unter Ceremonien, welche dem alten Opferact entlehnt waren; dann opferte der Priester Brod und Wein auf, wusch die Hände, ließ das Opfer und den Altar beräuchern; und sprach schließlich, nachdem der Gesang des Offertorium zu Ende war, still das Gebet Super oblata, die Schlußworte In saecula etc. laut ausrufend und damit zur Präfation übergehend. So war denn, da doch die Einsammlung der Gemeindeopfer nur neben

[1]) Cap. 32.
[2]) Cap. 11.

der eigentlichen Handlung herläuft, der Act der Oblationen vollständig in eine bloße praeparatio calicis et hostiae übergegangen; wie denn auch spätere Missalien häufig den Act nicht mehr offertorium sondern eben praeparatio calicis et hostiae nennen [1]).

Den Abendmahlsact betrachten wir auch hier (vgl. oben S. 215. 234 ff.) nach seinen drei Abtheilungen. Was die erste Abtheilung betrifft, so haben wir gesehen, wie Gregor die Zahl der Präfationen auf wenige beschränkte, wie aber schon das gallisch bestimmte Gelasianum (S. 242) wieder eine Mehrzahl von Präfationen aufnahm. Diese Vermehrung der Präfationen geht nun, während die römische Kirche bei ihrer geringen Zahl verbleibt, in den fränkischen und deutschen Kirchen ihren Gang weiter. Die älteren dem 8ten Jahrhundert angehörigen Codices des Sacramentars geben noch verhältnißmäßig wenige Präfationen mehr als das ächte Gregorianum, und rücken auch die von ihnen hinzugefügten Präfationen nicht in das Sacramentar ein, sondern stellen dieselben in einem besonderen Anhange zusammen. Dagegen der dem Ende des 9ten Jahrhunderts angehörige Codex Eligii, den Menard seiner Ausgabe des Sacramentars zum Grunde gelegt hat, hat bereits eigne Präfationen für alle Kirchenjahrstage, und zwar im Sacramentar selbst [2]). Und diesen Vorrath hat demnächst das Mittelalter durch Entlehnung aus älteren Quellen und durch neue Production noch bedeutend vermehrt. Die Salutation vor der Präfation ward, abweichend von den anderen Salutationen, gegen den Altar zu gesungen [3]). Auch die Präfationen selbst wurden gesungen, denn in der Vorrede des ottobonianischen Coder, die wir oben (S. 81) mitgetheilt haben, heißt es ausdrücklich: Praefationes — suscipiantur et canantur. Wie wir bereits wissen, verordnete unter Carl dem Großen die Synode von Aachen v. J. 789,

---

1) Vgl. Daniel a. a. O. S. 129.
2) Vgl. Ranke a. a. O. S. 64.
3) Amal. III, 9.

daß das Sanctus vom Priester und von der Gemeinde gemeinschaftlich gesungen werden solle. So finden wir es nun auch noch in der Gemma animae, nach welcher dabei clerus cantare, populus conclamare, und organis concrepari soll [1]). Reichlicher Weihrauch ward dabei verbrannt. Auch beim Sanctus finden wir die Hinzufügung von Gesängen: man schob die Worte des Sanctus erweiternden Versen ein; oder sang zwischen den einzelnen Zeilen des Sanctus die einzelnen Zeilen eines Hymnus. Eine weite Verbreitung indessen hat diese Erweiterung des Sanctus eben so wenig gefunden, als die des Gloria in excelsis.

Ueber die erste Unterabtheilung des Canon im engeren Sinne ist wenig zu bemerken. Man glaubte sich namentlich im Canon an die solennen Worte gebunden, so daß Veränderungen derselben für schweres Unrecht galten [2]); und neue Gebräuche kamen, was diese Abtheilung betrifft, nicht hinzu. Wir haben daher nur an Folgendes zu erinnern: Mit der Stillmesse kamen die Diptychen und das Verlesen der Namen derselben zum Memento außer Uebung; der Messe lesende Priester schob seitdem die zu commemorirenden Namen sofort dem Texte des Gebets ein. Ferner haben wir schon (S. 320) die Stelle aus einem Briefe Alcuins mitgetheilt, aus welcher hervorgeht, daß die Priester unaufgefordert ihre Privatfreunde bei dem Memento zu nennen pflegten, wenn sie Messe lasen. Wichtiger ist, daß man seit der Mitte des Mittelalters anfing, den ganzen Canon im engeren Sinne halblaut zu sprechen, aus demselben Grunde, aus welchem man das Gebet Super oblata still betete. Die Expositio missae verlangt es schon so [3]).

Mehr ist von der zweiten Unterabtheilung des Canon zu sagen. Es bildet sich nemlich während dieser Periode die Elevation des Sacraments bei der Consecration. Die Ur-

[1]) Cap. 35.
[2]) Microl. cap. 12.
[3]) Cochlaei Specul. p. 140.

sprünge derselben gehen ganz entschieden vor die Zeiten des Berengar und des Paschasius Radbertus zurück. Schon Amalarius [1]), die Gemma animae [2]) und der Micrologus [3]) enthalten die Vorschrift, daß der Sacerdos, wenn er die Einsetzungsworte spricht, bei den Worten accepit panem das Brod und bei den Worten accipiens et calicem den Kelch zeigend aufheben soll, und brauchen auch dafür den Ausdruck elevare. So ist es auch lange geschehen. Erst spät im 12ten und 13ten Jahrhundert fand man dann, daß die Elevation bei den Worten accepit und accipiens nicht richtig angebracht sei, daß sie significanter werde, wenn sie bei den Worten Hoc est corpus meum, Hic est enim calix sanguinis mei geschehe. Und allerdings liegt auf der Hand, daß die Elevation etwas Anderes besagte, wenn sie bei diesen als wenn sie bei jenen Worten angebracht wurde. Zum Accepit vorgenommen besagte sie, daß der Herr bei der Einsetzung implicite auch das vorliegende Brod in seine Hände genommen habe, und daß mithin was vermöge des Herrn Einsetzung von dem Abendmahl überhaupt gelte, fortan von diesem Brod, diesem Kelch gelten werde; die Elevation enthielt so die Application der Einsetzung auf dieses Brod und diesen Wein. Wenn aber die Elevation bei dem Hoc est corpus meum, sanguis mea angebracht wurde, so enthielt sie die Verweisung der nunmehr in die materia coelestis verwandelten materia terrestris, des nunmehr aus Brod und Wein hergestellten Leibes und Blutes des Herrn; und Letzteres allerdings wollte man, seitdem sich die Transsubstantiationslehre völlig festgestellt hatte. So verordnet denn die Synode zu Mainz v. J. 1261 im 6ten Canon: Sacerdos quilibet plebem suam doceat diligenter, ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet devote flectat genua, vel saltem reverenter se inclinet. Aber nicht so bald

[1]) Cap. 25.
[2]) Cap. 38.
[3]) Cap. 15.

verdrängte die neue Form der Elevation jene ältere. Wir finden alte Missalien, welche sowohl bei dem Accepit als bei dem Hoc est corpus meum eleviren lassen, nur mit dem Zusatze, daß bei dem Hoc est corpus meum höher (altius) elevirt werden soll. Die erste ältere Elevation mußte schließlich erst durch Conciliensbeschlüsse abgeschafft werden, um der letzteren Raum zu geben. Eine Synode zu Trier v. J. 1227 sagt: Hostia ante transsubstantiationis verba non elevetur ad populum[1]. Und eine Synode zu Kölln v. J. 1287 sagt: Nullus sacerdos elevet hostiam ad ostendendum populo, nisi postquam dixerit haec verba: Hoc est enim corpus meum, et pulsetur nola tribus ictibus ex una parte, ut fideles, qui audierint, ubicunque fuerint, veniant et adorent[2]. Schon aus den Worten der Mainzer und der Köllner Synode ergiebt sich, daß mit der Elevation des Sacraments auch die Adoration desselben Hand in Hand ging: Wenn das Sacrament elevirt ward, wurde mit einem Glöckchen ein Zeichen gegeben, und alles in der Kirche anwesende Volk wendete sich dem Altar zu, und fiel vor dem Sacrament auf die Kniee oder verneigte sich wenigstens vor demselben. Was aber den Ursprung der Adoration betrifft, so muß man wiederum unterscheiden. Wie die Verwandlungslehre nicht allein in den Volksanschauungen sondern auch in den theologischen Anschauungen lange vor Paschasius Radbertus existirte, so gab es auch im Leben eine Adoration des consecrirten Elements lange vorher. Wenn, wie wir gesehen haben, Cyrillus von Jerusalem verordnet, daß der Communicant das Sacrament sich verneigend entgegen nehme, wenn die Bußbücher ein Verschütten oder Verkommenlassen der geweihten Elemente mit den höchsten Kirchenstrafen belegen, wenn man die Wunderkraft der geweihten Elemente in tausenderlei Weise venerirte, so ist das eben Alles Adoration. In diesem Sinne also datirt die Adoration aus der Zeit, da die Lehre von der unio

[1]) Bei Harduin. III, 527.

[2]) Ibid. p. 662.

sacramentalis in die Lehre von der Verwandlung überging. Dagegen die liturgische Gestaltung der Adoration in der oben beschriebenen Weise ist natürlich jünger als die Elevation, und fällt in die Mitte des Mittelalters. Die Adoration gab dann wieder Anlaß zu den öffentlichen Ausstellungen des Sacraments zur Verehrung, zum Umtragen des Sacraments in Procession, zu dem weiterhin noch zu besprechenden Fronleichnamsfest. Und da für alle diese Zwecke die Hostie in einer portablen und präsentablen Form aufbewahrt werden mußte, so entstanden aus dem Allen auch die Monstranzen, die künstlichen und kostbaren Gefäße zum Aufbewahren, Zeigen, Ausstellen und Umtragen der Hostie.

Zu der letzten Unterabtheilung des Canon im engeren Sinne (S. 216. 237 ff.) findet sich ebenfalls Manches zu bemerken. Zuvörderst ist es nicht uninteressant, daß im Mittelalter der Engel, auf welchen im Supplices te rogamus Bezug genommen wird, für Den gilt, der es verschafft, daß die Messe kräftig ist, auch wenn ein schlechter Priester sie vollzieht. Das 2te Poenitentiale Valicellanum sagt [1]: Christi sacrificium, si per malos offeratur, non minuitur, quia angelus domini stat ibi, quem carnales oculi videre non possunt, qui illum visibiliter sanctificat. Ferner haben wir (S. 216. 239) gesehen, daß der Sacerdos bei den Worten Per ipsum et cum ipso den Kelch etwas in die Höhe halten soll, und daß hierin auch einer der Anfänge der Elevation lag. Dieser Ritus besteht nun fort; noch Micrologus [2]) hat ihn. Man nannte diese Elevation im Unterschiede von der eigentlichen bei der Consecration geschehenden die elevatio minor. Vor Allem aber sind die Veränderungen ins Auge zu fassen, welche der Schluß des Consecrationsacts später erlitten hat.

Nach der älteren gregorianischen Meßordnung (S. 216) nemlich soll der Sacerdos, wenn er das Libera nos quaesumus gesprochen hat, ein Stückchen von der Oblation ab=

---

[1]) Cap. 49. Wasserschl. S. 565.
[2]) Cap. 17.

brechen, dasselbe in den Kelch werfen (immissio panis in calicem), und dann die Pax ertheilen. Hier folgen also Pater noster, immissio panis, pax. Da wird nun erstens in den gallischen und deutschen Kirchen eine Benediction der Gemeinde eingeschoben. Wir haben oben (II, 385 ff.) gesehen, wie die gallische Liturgie nach dem Vater unser und vor der Immissio panis in calicem und der Austheilung eine Benediction von eigenthümlichem liturgischen Bau über die Gemeinde sprechen ließ. Diese Art von Benediction an dieser Stelle war der römischen Messe völlig fremd. Aber die gallischen und deutschen Kirchen waren daran gewöhnt, und gaben sie nicht auf. Alle aus der fränkischen oder deutschen Kirche herrührenden Codices des Gregorianum geben solche Benedictionsformeln für die hauptsächlichsten Kirchenjahrstage, wenn gleich sie dieselben immer in einem besonderen Anhange zusammen stellen. Und sie sind, von der römischen Kirche nie angenommen, in den fränkischen und deutschen Kirchen das ganze Mittelalter hindurch gebraucht worden. Auch die Gemma animae [1] kennt sie, und stellt sie unmittelbar hinter das Libera nos quaesumus und vor die Pax und Immissio. Zweitens ist aus jenem Ritus, nach welchem der Sacerdos ein Stück von der Oblation abbrach, um die immissio in calicem vorzunehmen, während des Mittelalters etwas Anderes geworden. Nach der alten gregorianischen Meßform geschieht dies Abbrechen nur, um die immissio in calicem vorzunehmen. Nun aber läßt die alte gregorianische Meßform nachher unter dem Gesange des Agnus Dei das Brod zur Austheilung brechen. Diese fractio panis mußte verschwinden und verschwand, als in der Stillmesse nicht mehr communicirt ward, und man dem Brod die Oblatenform gegeben hatte, es also nicht mehr Zwecks der Austheilung zu brechen brauchte. Nun aber sollte eine fractio panis in jedem Falle bleiben, denn ausgehend von dem Gedanken, daß die Messe eine imitatio des Opfertodes Christi sei, hatte man längst in die fractio

---

[1]) Cap. 52.

panis den Gedanken hineingelegt, daß darin der „Leib für uns gebrochen" abgebildet werde. So gab man nun die fractio panis vor der Austheilung auf, aber machte jenes Abbrechen eines Stückes von der Hostie zur fractio panis, und gab derselben jene längst der fractio panis zugemessene Bedeutung. Der Sacerdos mußte nun die Hostie in drei Stücke brechen, um den „für uns gebrochenen Leib" darzustellen, dann eins der Stücke in den Kelch werfen Zwecks der immissio in calicem, ein zweites weiterhin bei der Communion selbst genießen, das dritte aber auf dem Altar zurücklassen. Dies dritte Stück sollte den zum Himmel erhöhten, ewig bleibenden Leib des Herrn vorstellen. Dies Stück ward denn hernach bei vorfallenden Krankencommunionen verwendet. So hat es schon die Gemma animae [1]), und so ist es hernach geblieben. Drittens stellt sich nun der Begriff der Immissio panis in calicem fest: Amalarius giebt uns die bei derselben zu sprechende Formel, die nachher auch geblieben ist. Der Sacerdos soll dazu sprechen: Fiat commixtio corporis et sanguinis domini accipientibus nobis ad vitam aeternam [2]). Die Vermischung des Leibes und Blutes sollte also den Einen Leib des Herrn darstellen. Doch hat die römische Kirche im Gegensatze gegen die griechische stets dagegen opponirt, daß man den Communicanten in Wein eingetauchtes Brod reiche, weil dies der Einsetzung des Herrn zuwider sei. Der Micrologus hat ein ganzes Capitel darüber [3]). Späterhin freilich hat der der immissio panis in calicem unterliegende Gedanke von der Einheit des Leibes und Blutes der Kelchentziehung zur Rechtfertigung dienen müssen. Viertens hat der Bruderkuß Veränderungen erlitten. Noch tief in das Mittelalter hinein wird er wirklich von der Gemeinde, von Einem dem Anderen gegeben. So haben es nicht allein Walafrid und Amalarius,

[1]) Cap. 56. Cf. Microl. cap. 17. Und die Ansätze dazu schon bei Amalarius III, 35.

[2]) III, 31. Microl. cap. 18.

[3]) Cap. 19.

sondern auch noch die Expositio missae [1]), der Corrector des Burchard von Worms [2]), Durantes [3]), Innocentius III [4]). Weiterhin hielt man den Bruderkuß für unschicklich, und führte hie und dort den Gebrauch ein, daß der Sacerdos Täfelchen mit dem Bilde Christi, sogenannte osculatoria, herum reichte, damit Alle das Bild des Herrn küßten. Aber auch diese Sitte gewann nicht Bestand, und es stellte sich gegen das Ende des Mittelalters die Form fest, daß der Sacerdos der Gemeinde den Frieden nur mit dem Worte anwünschte, dann aber dem Kusse ähnliche Geberden mit dem ihm ministrirenden Diacon austauschte, der dann hinging und Aehnliches mit den anderen Klerikern that. Durch diese inneren Veränderungen wurde nun aber endlich auch die Anordnung der Stücke etwas verändert. Nach der alten gregorianischen Ordnung sollen das Libera nos quaesumus, die Immissio panis, und die Pax auf einander folgen. Aber schon Amalarius bemerkt [5]), daß hier eine Verschiedenheit sich geltend mache, indem Einige die Immissio panis in calicem vor der Pax voraufgehen ließen, Andere diese Ordnung umkehrten. Diese Verschiedenheit geht nun eine lange Zeit neben einander her. Amalarius selbst und die Expositio missae [6]) lassen die Immissio panis der Pax voraufgehen; dagegen stellt noch die Gemma animae [7]) die Pax der Immissio panis voran. Dazu kam dann noch die Einschiebung der Benediction und der zu einer fractio panis fortgebildeten Zerbrechung der Hostie. So stellt sich in den deutschen Kirchen die Ordnung gegen Ende des Mittelalters ziemlich allgemein so fest: das Libera nos quaesumus, die Benediction, die Zerbrechung der Hostie, die Immissio panis in calicem, die Pax. Diese Ordnung hat

[1]) Cochlaei Specul. p. 142.
[2]) Cap. 2. Wasserschl. S. 631.
[3]) IV, 53.
[4]) De myst. miss. VI, 5.
[5]) Cap. 31.
[6]) A. a. O. p. 142.
[7]) Cap. 52—55.

schon der Micrologus, wenn man abrechnet, daß er die Benediction an dieser Stelle nicht kennt.

Der Act der Austheilung und des Schlusses behält, wie das nicht anders sein kann, im Wesentlichen die Anordnung, die wir oben (S. 216. 239 ff.) kennen gelernt haben; doch bleibt es nicht ganz ohne Weglassungen und Zusätze. Wir folgen bei Beschreibung desselben dem Gange jener obigen Beschreibung.

Da wissen wir bereits, daß die fractio panis an dieser Stelle einging und sich mit dem Zerbrechen der Oblate zur immissio in calicem verband. Nun ward aber das Agnus Dei gerade zur Begleitung der fractio panis gesungen, und wurde an dieser Stelle bedeutungslos, als die fractio panis an eine andere Stelle trat. So geschah es denn, daß später auch das Agnus Dei an die Stelle nachrückte, an welche die fractio panis versetzt war, also nicht mehr im Communionact sondern am Schlusse des Consecrationsacts zwischen der immissio in calicem und der Pax gesungen wurde. So ist es in dem jetzigen römischen Ordo. Indessen geschieht diese Versetzung des Agnus Dei, wie ja auch die der fractio panis, doch erst gegen Ende des Mittelalters. Während des Mittelalters bleibt es an der ihm vom Gregorianum angewiesenen Stelle. Wir erfahren nun auch den Text des Agnus Dei. Ursprünglich bestand es nur aus dem drei Mal wiederholten Agnus Dei, qui tollis peccata mundi — miserere nobis. Vom 11ten Jahrhundert ab aber wurde es Sitte, bei der dritten Wiederholung dona nobis pacem zu respondiren [1]). Bei den Todtenmessen aber respondirte man niemals miserere nobis, sondern die beiden ersten Male dona iis requiem, und beim dritten Male dona iis requiem aeternam. Auch dem Agnus Dei wurden wie dem Kyrie während des Mittelalters piae laciniae angehängt, oder es wurde ein erweiterter Hymnus daraus gemacht, wie ja auch wir am „O Lamm Gottes unschuldig" ein solches erweitertes Agnus Dei haben.

---

[1]) Innocent. de myst. miss. VI, 6.

Jene feierliche Abkündigung der in die Woche fallenden Feste zwischen der Priestercommunion und der Laiencommunion kommt im Verlaufe des Mittelalters nicht mehr vor. Dagegen treten gerade bei der Austheilung eine Reihe von Veränderungen ein. Erstens wird die Austheilung mit Gebeten umgeben: der Priester spricht Gebete, ehe er sich selbst das Brod und den Kelch reicht, und wieder nachdem er genossen hat, und noch weiter, ehe er dann den Anderen das Sacrament reicht. Da der römische Canon diese Gebete nicht feststellt, so herrscht hinsichtlich ihrer in den mittelalterlichen Missalien eine sehr große Verschiedenheit. Der Micrologus hat [1]) ziemlich schon alle die Gebete, welche der jetzige römische Ordo an dieser Stelle hat. Uns interessiren diese Gebete nicht. Zweitens entstehen eine Menge von Distributionsformeln, solche, mit denen der Sacerdos sich das Brod, sich den Kelch, anderen Presbytern und Diaconen das Brod, den Kelch, den niedern Klerikern das Brod, den Kelch, den Laien das Brod, den Kelch reicht. Für alle diese Fälle werden verschiedene Formeln gemacht. Als man mit der Kelchentziehung anfing, brauchte man bei der Reichung des Brodes die Collectivformel: Corpus et sanguis domini nostri conservet animam tuam [2]). Später aber ließ man, in richtiger Consequenz des Satzes, daß wo der Leib auch das Blut sei, die Worte et sanguis wohlweislich wieder weg. Uebrigens haben alle Distributionsformeln des Mittelalters, gleich der angeführten, keinen bekennenden Inhalt sondern sprechen nur einer Seits die Realität des Leibes und Blutes Christi, anderer Seits einen Segenswunsch für den Empfangenden aus. Noch wichtiger sind drittens die Veränderungen in den Vornahmen: Seit die Stillmesse sich völlig entwickelt hatte, communicirten auch die ministrirenden Geistlichen und Kleriker nicht mehr jedes Mal mit; und da Laiencommunicanten auch im Verhältniß zu der Zahl der Messen selten da waren, so nahm meistens nur der Sacerdos das Sacrament allein.

[1]) Vgl. Daniel a. a. O. S. 147.

[2]) Gieseler KG. II, 3. 217.

daß man, getrieben von der durch die Berengarischen Streitigkeiten noch gesteigerten Furcht vor dem Verschütten des Sacraments, den Wein erst Jahrhunderte lang durch Röhren (fistulae, pipae) saugen ließ, bis man endlich zur Kelchentziehung überging, wissen wir schon. Aber auch das Brod suchte man sicher zu stellen. Bisher kennen wir es nur so, daß der Communicant das Brod in seine Hand empfängt. Nun ergeht, und zwar schon im 9ten Jahrhundert, die Verordnung [1]: Nulli laico aut feminae eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os ejus cum his verbis: Corpus domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et vitam aeternam. Seitdem ist es immer Sitte geblieben, das Sacrament in den Mund zu reichen.

Wir schalten hier ein, was sonst auf die Distribution Bezügliches zu bemerken ist. Man hatte Anfangs heilige Gefäße nicht bloß aus Silber und Gold, sondern auch aus Holz, Horn, Glas. Dies schien nicht anständig genug, und man verlangte die Beseitigung der Gefäße aus schlechten Stoffen. In dieser Beziehung wies der heilige Bonifacius die Forderung mit dem bittern Worte ab: Quondam sacerdotes aurei ligneis calicibus utebantur; nunc e contra lignei sacerdotes aureis utuntur calicibus [2]. Aber später schienen die hölzernen u. s. w. Gefäße nicht sicher genug; und so ergehen eine Reihe von Verordnungen. Der 18te Canon des Concils zu Tribur v. J. 895 verbietet in ligneis vasculis zu consecriren. Der 10te Canon des Concilium Calcut. a. 787 verbietet, ne cornu bovis calix aut patena fieret ad sacrificandum. Der 6te Canon des Concils zu Rheims v. J. 813 verordnet: Calix domini cum patena, si non ex auro, omnino ex argento fiat. Si quis autem tam pauper est, saltem vel stanneum calicem habeat. De aere aut orichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo, aut vitreo calice

---

[1]) Conc. Rothomagense bei Daniel a. a. O. S. 146.

[2]) Walafr. cap. 24.

praesumat missam cantare. Man hat während des Mittelalters bald weißen, bald rothen Wein genommen, ohne einen Unterschied darin zu machen [1]. Bis dahin haben wir keine sichere Spur davon gefunden, daß man in der abendländischen Kirche ungesäuertes Brod gebraucht hätte. Erst in der carolingischen Zeit ist mit Bestimmtheit davon die Rede. Alcuin schreibt [2]: Panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis debet esse mundissimus. Eben so verlangt es Rhabanus Maurus, indem er sich auf 3 Mos. und darauf beruft, daß der Herr bei der Einsetzung ungesäuertes Brod gehabt habe [3]. Seit der Zeit haben alle Liturgiker des Abendlandes die Forderung des panis sine fermento. Daß dies eine der Ursachen des Schisma zwischen der römischen und griechischen Kirche ward, ist bekannt. So lange die Gemeinde noch das Brod zum Abendmahl opferte, hatte man gewöhnlich mehr Brod als man bedurfte, und so erhielt sich auch derweile die Sitte, die wir schon sonst z. B. bei Gregor von Tours gefunden haben, daß man von dem geopferten Brode nur das zur Communion Nöthige consecrirte, den Rest aber nach der Communion unter die Versammelten als eine heilige Speise (Eulogien) austheilte. Wir haben schon oben (S. 314) den Canon des Concils zu Nantes mitgetheilt, der diese Vertheilung der Eulogien geradezu anordnet. Als die Opfer der Laien aufhörten, und die Oblatenform des Brodes eingeführt ward, hörte natürlich diese Sitte auf. Dagegen bildete sich nun hinsichtlich des Kelches etwas Aehnliches. Die Furcht vor dem Verschütten des Blutes litt es nicht, daß von dem consecrirten Weine etwas an dem Kelch hängen blieb. Daher mußte der Sacerdos nach geschehenem Genusse noch einmal nicht consecrirten Wein in den Kelch gießen, letzteren damit ausspülen, und den Spülkelch austrinken. So bildete es sich schon am Ende des Mit-

[1]) Augusti A. a. O. VIII, 290 ff.
[2]) Ep. 75.
[3]) De instit. cleric. I, 8. 31.

telalters aus. Die nachtridentinische römische Kirche hat dann dieses Ausspülen u. s. w. des Kelchs förmlich liturgisch der Meßhandlung eingeordnet, und es mit eignen Gebeten umgeben. In den Unruhen, welche die Kelchentziehung erregte, hat schon die mittelalterliche Kirche nicht selten zu dem Mittel gegriffen, den unwilligen Laien den Spülkelch zu reichen, und sie so durch Täuschung zu beschwichtigen. Die neuere römische Kirche thut dasselbe bei Convertiten aus den protestantischen Kirchen, um ihnen die Entbehrung erträglicher zu machen. So war der Kelch ziemlich sicher gestellt. Aber wegen des Brodes kehren in der ersten Hälfte unserer Periode fortwährend die Bußcanonen wieder, die so schwere Kirchenstrafen auf das Verlieren und Verderben des geweihten Brodes setzen [1], bis die Stillmesse und die Oblatenform auch hier die gewünschte Sicherheit verschaffen.

Während der Austheilung sang der Chor, wie wir das schon kennen, die Antiphona ad communionem, die immer de tempore ist. In der Stillmesse las der Priester dieselbe, nachdem er genossen hatte. Aber Micrologus gestattet, daß man, wenn die Communion lange dauere, auch noch einen Psalm mit dem Gloria Patri hinzufüge [2]. Doch auch andere Gesänge legte man hier ein, z. B. Wechselgesänge, und den Hymnus Sancti venite, Christi corpus sumite [3]. Nach dem alten gregorianischen Ordo folgt auf die Austheilung sofort die Postcommunion. Aber schon Micrologus läßt dann erst still von dem Priester das Quod ore sumpsimus sprechen, ein priesterlich mittlerisches Fürgebet für Die welche communicirt haben [4]. Die neuere römische Messe hat hier noch mehrere Gebete gleichen Inhalts gehäuft.

Dann folgt, eingeleitet von der Salutation, die oratio post communionem, jenes Dankgebet nach der Communion de tempore, welches wir hinreichend kennen.

---

[1]) Vgl. Wasserschl. S. 338. 339. 545. 608. 609. 699.

[2]) Cap. 18.

[3]) Daniel a. a. O. S. 149, vgl. Daniel Thes. hymnol. I, 193.

[4]) Cap. 18.

Die römische Kirche ließ, wie wir wissen, nach der Postcommunion nur in den Fastenmessen ein Benedictionsgebet super populum sprechen, und ist ihrer Seits auch bei dieser Beschränkung geblieben. Anders die gallisch-deutschen Kirchen. Wir sahen schon, daß das gallisch bestimmte Gelasianum (S. 243) das Gebet super populum auch an anderen festlichen Tagen hat. Der ottobonianische Codex des Gregorianum aber hat es auch schon für die Sonntage; und der Codex Eligii des Menard hat es für alle Messen. So ist es in den gedachten Kirchen auch während des Mittelalters geblieben: während nur einige, wie die Gemma animae, das Gebet super populum auf die Fastenmessen restringiren, haben die meisten es für alle Messen.

Neben der von dem Diacon zu sprechenden Entlassungsformel Ite missa est kommt schon ziemlich früh im Mittelalter die andere auf, daß der Priester Benedicamus domino spricht und die Kleriker oder Alle darauf Deo gratias respondiren. Schon Micrologus stellte beide Entlassungsformeln neben einander [1]). Der nachtridentinische Meßcanon macht einen Unterschied, läßt im Advent und in der Quadragesima mit dem Benedicamus, und sonst mit dem Ite missa est schließen. Ob schon die mittelalterliche Kirche diesen Unterschied gemacht, ist nicht ersichtlich. Bei der Todtenmesse lautet der Schluß: Requiescant in pace. Uebrigens hat auch das Ite missa est während des Mittelalters Zusätze erhalten. Nicht allein daß es in Festzeiten mit Hallelujah geschlossen wurde, sondern es sind auch ihm in ähnlicher Weise wie dem Kyrie u. s. w. Tropen hinzugefügt [2]).

Aber damit war in späterer Zeit die Messe noch nicht ganz zu Ende. Wie man einen Act hatte, in welchem der Sacerdos sich zur Messe zurüstete, so mußte man auch einen haben, in welchem er seiner Function sich wieder entkleidete. Der nemliche, von Gerbert benutzte und in das 10te Jahr-

[1]) Cap. 19.

[2]) Beispiele siehe bei Daniel a. a. O. S. 149.

hundert gesetzte Sacramentarcodex, der eine praeparatio in missam (S. 294) giebt, giebt auch eine solche Form, wie der Priester sein Meßofficium beschließen soll[1]: Er soll zum Altar treten, denselben küssen, und das Gebet sprechen: Placeat tibi, sancta trinitas, obsequium servitutis meae, et praesta; ut sacrificium, quod oculis tuae majestatis indignus obtuli, sit tibi placens, mihique et omnibus, pro quibus illud obtuli, te miserante sit propitiabile; darnach soll er in die Sacristei gehen, und seine Amtskleidung ablegen, indem er dazu den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen, den 111ten Psalm, das Kyrie eleison, das Vater unser, eine Reihe von Psalmsprüchen und Gebeten, und schließlich ein auf die drei Männer im feurigen Ofen Bezug nehmendes Gebet spricht. Ganz ebenso hat es der Micrologus[2]. Die nachtridentinische Meßform hat dann diesen Act, der in obiger Gestalt nur eine Privaterbauung des Geistlichen ist, auch mit in die Meßhandlung hinein gezogen: sie läßt den Geistlichen in demselben noch einmal mit der Gemeinde handeln. Nach ihr nemlich verläuft der Act folgender Maaßen: Nach dem Ite missa est spricht der Sacerdos vor dem Altar das Gebet Placeat tibi, sancta trinitas, dann küßt er den Altar, segnet das Volk, und verliest nach der Salutation das Evangelium Joh. 1, 1—14, was mit Deo gratias beantwortet wird; und dann geht er in die Sacristei und legt seine Amtskleidung ab, indem er dazu den Gesang der drei Männer im Feuerofen und verschiedene Gebete spricht. Von dieser nochmaligen Benediction aber so wie von dem Verlesen des Evangelium Joh. 1, 1—14 findet sich im Mittelalter noch Nichts.

Das war die mittelalterliche Messe in ihrem gewöhnlichen Verlaufe. Davon in Einer Beziehung verschieden war allerdings die Messe, wenn der Pabst selbst sie las; und dies Muster der päbstlichen Messe wurde auch außerhalb Roms in vielen Stücken von den Bischöfen und Erzbischöfen nachgeahmt,

---

[1]) Gerb. Mon. vet. lit. Alem. I, 350.
[2]) Cap. 22.

wenn sie in ihren Sprengeln und Kathedralen selbst die Messe lasen. Es ist dies die missa pontificalis, die sogenannte Hochmesse. Diese päpstliche Hochmesse beschreibt uns der erste römische Ordo[1]. Wir können uns aber einer näheren Betrachtung derselben überheben. Diese Hochmesse hat mit der gewöhnlichen Messe Alles gemein, was die eigentliche Messe ausmacht: dieselbe Handlung, denselben Gang der Handlung, dieselben Gebete in derselben Folge. Kurz, Alles was uns an der Messe interessirt, ist bei beiden gleich. Die Hochmesse zeichnet sich nur durch eine viel größere Menge prunkhafter Ceremonien aus. Eine zahlreiche Geistlichkeit assistirt dabei; in Procession, reitend, begiebt sich der Pabst von seiner Wohnung zu der Kirche, und die Fülle von Ceremonien entsteht nun dadurch, daß die ganze Menge der assistirenden Geistlichen bei der Meßhandlung in bestimmter Ordnung um den Messe lesenden Pabst beschäftigt wird. Die Messe wird dadurch ein völliges Drama, in einer Weise ausgeführt, daß es oft mehr zur Verherrlichung des Pabstes als zur Ehre des Herrn angelegt erscheint. Jedenfalls liegen die eingewobenen Ceremonien der Messe selbst so fern, daß eine Beschreibung derselben uns in dem Verständniß der Messe um Nichts fördern würde. Wer eine kürzere Beschreibung dieser Hochmesse sucht, findet sie bei Lau[2].

Dagegen ist hier schließlich noch etwas über eine dogmatische Anschauung von der Messe zu sagen, die schon bei Amalarius ziemlich ausgebildet erscheint, weiterhin von der Expositio missae, von der Gemma animae, von Johann Ruisbroek vertreten wird, so sich durch das ganze Mittelalter hindurch zieht, uud wenigstens nach Einer Seite hin nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der Messe geblieben ist. Ausgehend nemlich von dem Grundgedanken, daß das Meßopfer eine imitatio des Opfertodes Jesu sei, und von der weiteren Schlußfolgerung, daß die ganze Meßhandlung vom Introitus

---

[1]) Muratori Opp. XIII, 3. p. 931 ff.

[2]) Leben Gregor's des Großen S. 279 ff.

an nur zur Illustration des Meßopfers diene, kam man zu der Vorstellung, als ob der ganze Verlauf der Messe nichts Anderes sei als eine plastische Darstellung des Lebens und des Werkes Christi von seinem Kommen in die Welt an bis zu seiner Erhöhung, und suchte sich nun von dieser Vorstellung aus alle Vornahmen in der Messe zurecht zu legen und zu erklären. Das ganze dritte Buch des Amalarius ist eben nichts Anderes als eine Beschreibung der Messe mit der Absicht, nachzuweisen, wie darin des Herrn Geburt, Leben, Lehren, Leiden, Sterben, Begräbniß, Auferstehung und Himmelfahrt abgebildet werde. Es kann uns nicht beikommen, den mittelalterlichen Interpreten des Meßcanon in alle die fruchtlosen und willkührlichen Spielereien hinein zu folgen, mit deren Hülfe sie diese ihre Ansicht durchzuführen suchen. Nur um eine Vorstellung von der Art zu geben, wie diese Theologie die Messe ansah, theilen wir beispielsweise Folgendes mit: Der Act der Lectionen und des Offertorium von dem Kyrie an bis zur Präfation ausschließlich stellt das öffentliche Leben des Herrn von seiner Geburt bis zur Nacht des Verraths dar. Wenn der Sacerdos in Procession aus der Sacristei in die Kirche kommt, so stellt er den Herrn und sein Kommen in die Welt vor; im Introitus predigt er, im Kyrie begrüßen die Menschen, im Gloria die Engel sein Kommen; in der Salutation und Collecte segnet er die Welt. Die Verlesung der Epistel stellt den Täufer Johannes vor, der voraufgeht, ehe der Herr, dargestellt durch die Person des Diacons, sein Evangelium predigt; dazu singen die zwölf und die siebenzig Apostel das Responsorium und das Hallelujah. Das Offertorium aber bedeutet den Einzug des Herrn in Jerusalem vor seinem Leiden: die Opfernden sind die die Kleider auf seinen Weg breiten, die Sänger des Offertorium singen das Hosiannah; das stille Gebet Super oblata bedeutet, wie der Herr namentlich in Gethsemane allein ging zu beten. Die Präfation bedeutet dann, wie der Herr in der Nacht des Verraths mit seinen Jüngern zu Tische lag und mit dem Lobgesang endete. Im eigentlichen Canon aber ist der Altar Golgatha, die Patene

das Kreuz oder das Grab, die Hostie der Herr, die mit geneigtem Haupte umherstehenden Geistlichen die Jünger in den Tagen da sie flohen, und der ganze Canon eine Abbildung des Leidens des Herrn: in den Gebeten Te igitur bis Communicantes betet der Herr als Hoherpriester auf dem Oelberg, in dem Gebete Hanc igitur oblationem überliefert er sich als Opfer den Knechten des Synedrium; wenn das Sacrament elevirt wird, wird der Herr ans Kreuz erhöht; wenn der Sacerdos beim Supplices rogamus sich auf den Altar beugt, neigt der Herr das Haupt und stirbt. Der Diacon und Subdiacon, welche bei den Worten Per ipsum et cum ipso u. s. w. Patene und Kelch halten und mit dem leinenen Spreittuch bedecken, sind Joseph und Nicodemus, die den Herrn vom Kreuz nehmen, in leinene Tücher wickeln, und begraben; die drei Gebete, in welche das Vater unser zerfällt, das Praeceptis salutaribus, das Vater unser mit seinen 7 Bitten, und das Libera nos quaesumus bedeuten die drei Tage, da der Herr im Grabe gelegen, mit dem Sabbath in der Mitte; die benedictio super populum bedeutet Christi Predigt in der Unterwelt; die Pax bedeutet die Auferstehung, denn mit Pax vobiscum ist der Auferstandene seinen Jüngern erschienen; die immissio panis in calicem bedeutet die Wiedervereinigung der Seele Jesu mit seinem Leibe, also bedeutet das in den Kelch geworfene Stück der Oblate den erhöhten Leib des Herrn und die Himmelfahrt; der Schluß der Messe aber bedeutet, wie die Jünger nach der Himmelfahrt des Herrn gen Jerusalem zurückkehrten, nachdem sie von ihm gesegnet waren. So findet es sich schon bei Amalarius, und dann noch weiter ausgebildet bei der Expositio missae und der Gemma animae. Es bedarf nun keiner Darlegung, wie durchaus diese Auffassung dem Ursprunge der Messe widerspricht, wie die Messe nach Text und Handlung aus ganz anderen Gedanken und Principien heraus geworden ist, und wie daher jene Ansicht sich nur durch eine Reihe der gewaltsamsten Verdrehungen des Sinnes und durch Unterschiebung der bizarresten Spielereien durchführen konnte. Es wäre

daher auch völlig fruchtlos, näher in dieses Gewebe von Willführlichkeiten einzugehen. Aber ganz bedeutungslos ist diese Theorie von der Messe doch nicht. Erstens hat sie zwar nicht mehr vermocht, den Verlauf der Messe und die Wortfassung ihrer Gebete nach ihren Anschauungen umzugestalten, da diese glücklicher Weise bereits feststanden, ehe sie aufkam, wohl aber hat sie den Umstand, daß das Gebiet der Ceremonien bei der Messe frei gegeben war, benutzt, um sich auf diesem geltend zu machen. Daher kommt es denn, daß einer Seits das Ceremonielle in der mittelalterlichen Messe so weit ausgebildet ist, und daß doch anderer Seits diese Ceremonien nicht zu den Meßgebeten und den mit diesen zusammenhängenden Vornahmen passen. Denn der Gang und die Gebete der Messe sind aus dem alten Gemeindegottesdienst geworden; diese späteren Ceremonien aber sind aus der beschriebenen späteren Theorie geworden. Zweitens ist diese Theorie der Messe das sprechendste Zeugniß dafür, daß man ganz davon abgekommen war, in der Messe den Gottesdienst der Gemeinde zu sehen, vielmehr in ihr ein der Gemeinde vorgeführtes Schauspiel sah.

Wir nehmen hiernach die S. 195 abgebrochene Darstellung der Entwickelung des Kirchenjahrs wieder auf.

In der römischen Kirche war es (S. 104) in der vorigen Periode herrschende Sitte, das Kirchenjahr mit Weihnacht anzufangen; nur wenige unserer derzeitigen Quellen, nemlich die Horenlesungsverzeichnisse oder Breviarien hielten noch an der ältesten Sitte fest und hoben, als den Anfang des Kirchenjahrs Ostern setzend, mit der Septuagesima an; und eben so wenige griffen bereits der späteren Entwickelung vor, und fingen das Kirchenjahr mit dem Advent an. Im Gegensatz hiezu sahen wir (II, 416), daß es in der fränkischen Kirche bereits vor der Mitte des 8ten Jahrhunderts ziemlich allgemein üblich war, als den Anfang des Kirchenjahrs den Advent zu setzen. In unserer Periode treffen nun die ältere römische, und die neuere fränkische Weise zusammen, und das Resultat ist dieses: Wenn wir die eigentlichen Kalendarien

abrechnen, welche das bürgerliche Jahr im Auge haben, und daher mit dem 1ten Januar anfangen, heben am Anfange unserer Periode noch die meisten Quellen, namentlich alle Sacramentarien und die weithin meisten Lectionarien, mit Weihnacht an. Die älteste Weise, mit Ostern den Anfang des Kirchenjahrs zu setzen, wird nur noch von der Synode zu Mainz im J. 813 in ihrer Aufzählung der Feste, und von den Horenlesungsverzeichnissen befolgt. Bei letzteren war, wie wir wissen, diese Zählung von der Septuagesima an dadurch gegeben, daß man in den Klöstern die lectio continua der Schrift mit dem alten Anfange des Kirchenjahrs, d. h. mit der Ostervorbereitung anhob. Aber daneben zeigt sich nun auch schon sehr frühe, daß die fränkische Sitte nicht durch die römische beseitigt wird, sondern, nur momentan zurückgeschoben, sich wieder Bahn bricht. Schon das noch aus dem 8ten Jahrhundert stammende Lectionar bei Leo Allatius fängt mit Advent an. Später aber wird diese Weise immer häufiger: sowohl das Pamelsche als das Gerbertsche Meßantiphonar, ingleichen das Horenantiphonar in der Benedictinerausgabe der Werke Gregor's fangen mit Advent an. Selbst das Friauler Horenlesungsverzeichniß aus dem 13ten Jahrhundert folgt dann nach. Und gegen das Ende des Mittelalters ist es ziemlich allgemein üblich, den Anfang des Kirchenjahrs mit dem Advent zu setzen. Die erst aus dem Ende des Mittelalters herrührende Redaction der Homilien Beda's theilt das Kirchenjahr in eine Sommerhälfte und Winterhälfe, und fängt die letztere mit Advent, die erstere mit der Ostervigilie an; während die im Anfange des Mittelalters beschaffte Redaction der angeblichen Epistelpredigten Beda's mit der Weihnachtsvigilie beginnt. Und allerdings, je mehr man die winterliche Hälfte des Kirchenjahrs als Darstellung des Lebens und Werks des Herrn, und wiederum den Advent als Einleitung dieser ganzen Zeit faßte, um so gewisser war dies die entsprechende Anordnung. Wir beginnen demnach unsere Darstellung gleichfalls mit dem Advent, müssen da aber das Nöthige über die regelmäßigen Fastenzeiten vorausschicken.

Wir treffen da zuerst etwas ganz Neues. Die angelsächsische Bußordnung des Pseudo-Egbert (Wasserschleben, S. 302) läßt in ihrer Einleitung den Christen vermahnen: **Observa duodecim jejunii solemnis solemnes dies, qui in duodecim mensibus sunt.** Hiernach muß es wenigstens in dortiger Kirchenprovinz die Einrichtung gegeben haben, daß in jedem Monate ein Tag zum öffentlichen Fasttage bestimmt war. Aber eine weitere Spur von dieser Einrichtung ist mir nicht vorgekommen. Wir wenden uns zu Dem, was uns schon aus der vorigen Periode her bekannt ist.

In der gallischen Kirche fanden wir um die Mitte des 8ten Jahrhunderts eine Anzahl bestimmter Fastenzeiten, nemlich außer Neujahr, den Rogationen vor Himmelfahrt, und den alten wöchentlichen Stationstagen (II, 424. 435) nicht weniger als drei jährliche Quadragesimen, eine des Advents, eine vor Ostern, eine nach Pfingsten (II, 425. 435). Dagegen fanden wir in Rom um dieselbe Zeit als regelmäßige Fastenzeiten einen nur 4wöchentlichen Advent, die vorösterliche Quadragesima bis zur Septuagesima erweitert, die Litanei vom 25ten April, und die vier Quatember. Von Neujahr, der Litanei des 25ten April, den Rogationen, den Stationstagen wird weiterhin die Rede sein; hier aber steht namentlich zur Frage, wie die drei gallischen Quadragesimen und die vier römischen Quatember, sowie die gallische Adventsquadragesima und der römische 4wöchige Advent sich zu einander stellten, als nun die römische und die gallische Kirchenbildung zusammenflossen? Bei Beantwortung der Frage will namentlich mit in Anschlag gebracht sein, daß, wie wir gesehen haben, die gallische Kirche die drei Quadragesimen von der angelsächsischen Kirche her überkommen hatte, daß die angelsächsische Kirche im Uebrigen sehr strenge den römischen Formen folgte, und daß der Einfluß der angelsächsischen Kirche durch ihre Missionare auf die germanischen Theile des fränkischen Reichs und dadurch auf die ganze fränkische Kirche sehr bedeutend war.

In der angelsächsischen Kirche nun finden wir Anfangs unserer Periode noch die drei Quadragesimen. Das Confessionale Pseudo-Egberti, eine angelsächsische Bußordnung aus dem Anfange des 9ten Jahrhunderts, sagt Kap. 37[1]: Legitima jejunia tria sunt in anno: unum pro omni populo, ut illud XL diebus ante pascha, cum decimam partem annuam solvimus, et illud XL diebus ante natale domini, cum totus populus pro se orant et orationes legunt, et illud XL diebus post pentecosten. Dagegen aber hatte sie, wie wir wissen, schon zur Zeit Beda's die römischen Quatember. Freilich scheint von denselben für das Pönitenzwesen Anfangs kein Gebrauch gemacht zu sein, denn die früheren Bußordnungen erwähnen der Quatember nie. Doch geschah dies später: Ein späterer Zusatz zu dem aus der letzten Hälfte des 9ten Jahrhunderts stammenden Pönitential des Pseudo-Egbert[2], so wie zwei Bodleyanische Codices des eben erwähnten Confessionale Egberti aus dem 10ten und 11ten Jahrhundert[3] schreiben nicht allein das Beobachten der Quatember vor, sondern verwenden dieselben auch für das Pönitenzwesen. Und offenbar im Zusammenhange hiemit finden wir nun mit Einem Male auch von einer Herbstquadragesima geredet. Das erwähnte Pönitential des Pseudo-Egbert sagt von einem Ehebrecher IV, 11: III quadragesimas in pane et aqua jejunet, unam quadragesimam ante mediam aestatem, et alteram ante aequinoctium autumnale, et tertiam ante natale domini[4]. Da hören wir dieselbe Bußordnung, welche sonst drei Quadragesimen (Advent, vor Ostern, nach Pfingsten) kennt, noch von einer vierten, vor das Herbstäquinoctium fallenden Quadragesima reden. Die Entstehung dieser vierten Quadragesima können wir uns nun nicht wohl anders denken, als daß man nach dem Beispiele der anderen Quatember, welche bereits beziehungsweise in den

[1] Wasserschleben a. a. O. S. 315. Vgl. das angelsächsische Pönitential des Pseudo-Beda Kap. II, 3. III, 1. V, 1 bei Wasserschl. S. 261.
[2] Ebendas. S. 347.
[3] Ebendas. S. 316 not.
[4] Ebendas. S. 334.

Advent, die Osterquadragesima und nach Pfingsten fielen, also jeder von einer 40tägigen Fastenzeit umgeben waren, zu welcher sie sich als einzelne Hülfsausstattung verhielten, auch den Herbstquatember mit einer Quadragesima umgab, wenn man auch dieselbe vielleicht nicht dem ganzen Volke sondern nur den Pönitenten und den Asketen, Mönchen u. s. w. auferlegte.

Und so tritt es nun in die gallische Kirche hinüber. Dieselbe behält zuvörderst ihre drei Quadragesimen. Noch das in das 9te Jahrhundert gehörige und dem östlichen Deutschland angehörige Pönitential des Pseudo-Theodorus zählt in seinem 2ten Kapitel als die legitimen Fastenzeiten die drei Quadragesimen ante pascha, post pentecosten und ante natale domini auf [1]. Ja, dasselbe thut noch Burchard von Worms (um 1050) in seinem Corrector Kapp. 4. 185. 195 [2], indem er dabei vorsichtig bestimmt, daß in der Quadragesima nach Pfingsten, wenn nicht 40 Tage zwischen Pfingsten und Johannis fallen, das Fasten nach letzterem Feste wieder aufgenommen werden soll. Auf der anderen Seite führen nun die Befehle Carl's des Großen die römischen Quatember in die fränkische Kirche ein. Das Concil zu Mainz v. J. 813 verordnet im Canon 34: Constituimus, ut quatuor tempora omni ab omnibus cum jejunio observentur, id est, in mense Martio hebdomada prima, et feria IV et VI et sabbato (am Mittwoch, Freitag und Sonnabend) veniant omnes ad ecclesiam, hora nona cum litaniis ad missarum solemnia. Similiter in mense Junio hebdomada secunda, fer. IV et VI et Sabbato jejunetur usque ad horam nonam, et a carne ab omnibus abstineatur. Similiter in mense Septembrio tertia, et in mense Decembrio hebdomada, quae fuerit plena ante vigiliam natalis Domini, sicut est in Romana ecclesia traditum. Wir achten hier noch besonders darauf, daß hier dem Sommerquatember seine Zeit nicht mehr in der Pfingstwoche, sondern abweichend von der früheren römischen Praxis in der zweiten

[1]) Ebendas. S. 577.
[2]) Ebendas. S. 636. 670. 672.

Woche des Junius angewiesen wird. Außerdem werden auch die Priesterordinationen für die fränkische Kirche an die Quatember gebunden, denn in dem Aachener Capitular verordnet Carl der Große: Doceant presbyteri populum, quatuor legitima temporum jejunia observare, hoc est, mense Martio, Junio, Septembrio et Decembrio, quando sacri ordines juxta statuta canonum distribuuntur. Doch ward hierin später in Rom selbst eine Aenderung gemacht. Nach einem alten römischen Ordinationsrituale bei Muratori [1]) sollen zwar die Diaconen und Presbyter immer in den Vigilien der Quatember, die Bischöfe aber immer am Sonntage ordinirt werden. Alsbald aber hören wir nun auch von einer vierten, in den Herbst fallenden Quadragesima. Das zweite vallicellanische Pönitential, eine fränkische Bußordnung aus dem 9ten Jahrhundert, sagt, indem es im 48ten Kapitel die Haltung der Quatember einschärft, im 47ten Kapitel [2]): Legitimae quadragesimae tria sunt populis constituta in anno, XL dies ante pascha, ubi decimas anni solvimus, secunda post pentecoste XL dies, tertia ante natale Domini XL. Sed prima his duabus proferuntur. Additur alia quarta. Sunt nonnulli imitatores bonorum religiones causas (wohl religionis causa), qui post Assumtionem sanctae Mariae pro poenitentibus quadragesimam indiderunt, sed omni modis (wohl modo) quibusdam prohibendi (wohl prohibentibus); hec (wohl hoc) vero religio nulla ratione obfuscantur (leg. obfuscatur), dicente Domino: In qua die peccator conversus fuerit ad poenitentiam, vita vivet. Der Text der Stelle ist sehr verderbt; indessen ergiebt sich doch aus derselben über den damaligen Bestand des Fastenwesens Folgendes: Die römischen Quatember waren in die fränkische Kirche aufgenommen; aber neben denselben, oder vielmehr jene Quatember der Mehrzahl nach in sich fassend, bestanden auch die seit Alters in der gallischen Kirche heimischen drei Quadragesimen fort; wenn gleich so, daß die vor-

---

[1]) Opp. XIII, 3, 43 ff.
[2]) Ebendas. S. 564.

österliche für bedeutender als die beiden anderen, und jedenfalls die nach Pfingsten fallende als die unbedeutendste galt; außerdem aber fügten Manche aus Nachahmungstrieb noch eine vierte Quadragesima hinzu, welche indessen nur für die Pönitenten practische Bedeutung hatte; und wenn auch Manche diese Einrichtung bekämpften, so fand sie doch z. B. an unserem Pönitential ihre Vertheidiger; und diese vierte Quadragesima fing man mit Assumtionis (15ten August) an, so daß sie, um 36 Fasttage zu dauern, sich bis Ende Septembers erstrecken, folglich den Herbstquatember in sich fassen mußte. Dies Ergebniß ist von Wichtigkeit. Denn wenn auch immerhin aus den beiden Quadragesimen nach Pfingsten und im Herbste practisch nicht Viel wurde, wenn auch die Gemeinden von der Quadragesima nach Pfingsten wenig Kenntniß nehmen mochten, die Quadragesima der Herbstzeit aber gar nur von den Pönitenten, und auch dies nur örtlich, gehalten ward, so ist doch, wie wir sehen werden, schon das von Folgen gewesen, daß die kirchliche Anschauung und das theologische Denken um den Sommer- und um den Winterquatember herum eine längere Fastenzeit setzten. Mit diesem Resultat zufrieden, sehen wir von den übrigen Quatembern und Quadragesimen einstweilen ab, um an ihrer Jahresstelle auf sie zurückzukommen, und kehren zu unserem Advent zurück.

Da tritt denn der Unterschied zwischen den römischen und den fränkischen Fastenzeiten sofort darin heraus, daß der römische 4wöchige Advent mit dem gallischen 6wöchigen Advent in Conflict kam. Zwar hat sich der gallische 6wöchige Advent in seiner Vollständigkeit nicht erhalten: nur noch die Epistelpredigten des Beda zählen ganze 6 Adventssonntage. Aber sehr viele unserer Urkunden machen einen Compromiß zwischen der römischen und gallischen Observanz, in ähnlicher Weise wie wir es in der vorigen Periode (S. 106) schon im Gelasianum gefunden haben, und zählen 5 Adventssonntage. So das Menardsche, und das Gerbertsche Sacramentar, das Gerbertsche Meßantiphonar, Alcuins und Pamels Comes. Daneben aber hält sich die römische Observanz: der ottobonianische Anhang des Gregorianum, das

Pamelsche Meßantiphonar, das Horenantiphonar in Gregors Werken, das Rheinauische und Speiersche Evangelienverzeichniß u. s. w. kennen nur 4 Adventssonntage. Und diese Beschränkung auf 4 Sonntage trägt über die Erweiterung gallischen Ursprungs mit der Zeit den Sieg davon: In den Homilien Beda's und überhaupt am Ende des Mittelalters finden sich nur noch 4 Adventssonntage. Aber selbst da, wo man nur 4 Adventssonntage zählte, gab man doch darum die vorweihnachtliche Quadragesima nicht auf. Es findet sich sogar eine Spur davon, daß dieselbe sich nach Italien hin verbreitet habe: in einem italienischen Klostkr findet sich eine Quadragesima S. Martini [1]. Ja, man gab oder ließ auch dieser vorweihnachtlichen Quadragesima kirchliche Gestaltung. Man half sich dadurch, daß man dem Zeittheil dieser Quadragesima, der noch vor den nach römischer Observanz beschränkten Advent fiel, die Bedeutung einer Adventseinleitung gab. Amalarius sagt [2], im November müsse man in den Horen die Propheten lesen: Et ideo quia in proximo est ut veniat salus mundi i. e. in mense Decembri, ut eadem admonitio in Novembri mense celebretur necesse est. Adveniente tempore, quod nominatur adventus Domini, ea quae lucidius narrant de Christi nativitate leguntur et cantantur. Dem gemäß lassen denn die Horenlesungsordnungen im November Ezechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten lesen, nachher im December aber als dem eigentlichen Advent den Jesaias. Aber auch in der Ausstattung der in den November fallenden Sonntage prägt sich das aus. Nicht allein diejenigen liturgischen Urkunden, welche nur 4 Adventssonntage zählen, sondern auch diejenigen, welche fünf dergleichen haben, geben dem letzten oder den beiden letzten Sonntagen vor dem Advent Messen und Lectionen, welche zwar nicht eine adventsmäßige, wohl aber eine fastenmäßige Bedeutung haben: das Menardsche und das Gerbertsche Gregorianium geben, un=

[1] Ranke nach Martene a. a. O. S. 375.

[2] De ord. Antiph. c. 76.

geachtet sie einen 5ten Adventssonntag haben, doch noch dem XXVIIten Sonntage nach Pfingsten eine Messe mit deprecativen, fastenmäßigen Gebeten; das Pamelsche Meßantiphonar, welches nur 4 Adventssonntage zählt, hat für seine zwei letzten Sonntage nach Pfingsten dergleichen Gesänge; in Gerbert's Codex triplicis ritus findet sich für einen sonst unbekannten XXVIIIten Sonntag nach Pfingsten eine vorgeblich ambrosianische Messe, welche auf die prophetischen Lectionen dieser Zeit Bezug nimmt; und bei den Sonntagslectionen werden wir gleich ähnliche Bemerkungen machen. Kurz, die gallische Kirche nahm den römischen 4wöchigen Advent auf, behielt aber ihre vorweihnachtliche Quadragesima bei, und glich dies dadurch aus, daß sie die letzten Wochen des November nicht geradezu als Advent aber als Adventseinleitung mit fastenartigem Character behandelte; und wenn auch späterhin die römische Beschränkung der Adventszeit den Sieg davon getragen, die vorweihnachtliche Quadragesima sich aus der Praxis verloren hat, so ist doch eine Nachwirkung davon auf die Feststellung der Lectionen am Ende der Trinitatiszeit, wie wir sehen werden, zurückgeblieben.

Wir fanden schon in der vorigen Periode, daß man die Adventssonntage in einer der unsrigen entgegengesetzten Weise zu zählen pflegte, den am nächsten an Weihnacht grenzenden den ersten nennend und so zurück. Diese Zählung ist im Anfange unserer Periode die gewöhnlichere, verliert sich aber im späteren Mittelalter.

Die Lectionen des Advents gab uns (S. 106) der Kern des Theotinchus für die vorige Periode noch nicht vollständig, weil er an der Stelle defect ist. Aber was wir da mit Sicherheit fanden, wird uns nun durch die Fülle der Lectionarien sicher gestellt. Für die eigentlichen 4 Adventssonntage, die 4 letzten Sonntage vor Weihnacht herrscht allgemein Uebereinstimmung; sie führen die Lectionen, die auch bei uns noch üblich sind: Der 1te vor Weihnacht Phil. 4, 3—7 (hie und da auch wohl 4, 4—7) und Joh. 1, 19—28; der 2te vor Weihnacht 1 Cor. 4, 1—5 und Matth. 11, 2—10; der 3te

vor Weihnacht Röm. 15, 4—14 und Luc. 21, 15—33; der 4te vor Weihnacht Röm. 13, 10—14 (hie und da auch wohl 13, 11—14) und Matth. 21, 1—9. Statt der letzterwähnten Epistel giebt der Anhang zu Alcuins Comes (s. oben S. 265) die Stelle Jacob. 5, 7—10, eine Stelle, welche in den römischen oder römisch bedingten Lectionarien niemals, wohl aber (II, 417) unter den gallischen Adventslectionen vorkommt. Die Bedeutung dieser Lectionen liegt klar vor: die Evangelien reden von dem triplex adventus so, daß sie kurz vor Weihnacht durch das Zeugniß des Täufers auf Den hinweisen lassen, der in der Weihnacht in das Fleisch gekommen ist; die Episteln aber reden vom Aufstehen vom Schlaf, von der Geduld in der Hoffnung, von der Treue, von der Freude über die Nähe des Herrn, sind also wohl und genau für die Zeit bemessen.

Anders nun ist es mit den Lectionen am 5ten oder gar 6ten (vor Weihnacht) Adventssonntag. Für den 5ten vor Weihnacht hat der Anhang zu Alcuins Comes 2 Theß. 1, 3—10; Beda's Epistelpredigten dagegen haben Col. 3, 12 ff., wogegen Pamels Comes Jerem. 25, 5 ff. und Joh. 6, 5 ff. hat. Letzteres Lectionenpaar wird je länger je mehr das gewöhnliche. Einen 6ten (vor Weihnacht) Adventssonntag haben nur Beda's Epistelpredigten, und geben dafür Col. 3, 5 ff. Vergleichen wir nun damit die Lectionen, welche unsere Quellen für ihre letzten Trinitatissonntage aufführen, so geben diejenigen Lectionarien (z. B. das Speierische und das Rheinauische Evangelienverzeichniß, und das vallicellanische Epistolar), welche nur 4 Adventssonntage zählen, für ihren letzten Trinitatissonntag die nemlichen Lectionen, welche die 5 Adventssonntage zählenden Lectionarien für ihren 5ten (vor Weihnacht) Advent geben, nemlich Jerem. 23, 5 ff. und Joh. 6, 5—14, weil ja der 5te Adventssonntag der Einen und der letzte Trinitatissonntag der Anderen zusammenfallen. Da nun diese Lectionen sichtlich auf Advent und Fasten (Speisungsgeschichte) berechnet sind, so ergiebt sich, daß der 5te Sonntag vor Weihnacht immer, er mochte nun als (5ter

oder 1ter) Adventssonntag oder als letzter Trinitatissonntag benannt werden, als Adventsvorbereitung behandelt wurde. Noch Durantes nennt diesen Sonntag die praeparatio adventus. Aber auch noch weiter ins Jahr zurück hat man diese Bedeutung einer Adventsvorbereitung getragen: Das vallicellanische Epistolar liest am letzten Trinitatissonntag Jerem. 23, 5 ff., am vorletzten Col. 3, 12 ff. und am drittletzten Col. 3, 5 ff., welche beiden letzteren Lectionen in den Bedaschen Epistelpredigten für den 5ten und 6ten Adventssonntag vorkommen, und ohne Frage als Fastenepisteln gelten können. Ferner haben zwar die meisten unserer Lectionarien nicht über 24 Sonntage nach der Pfingstoctave, aber einige Handschriften des Pamelschen Comes geben einen 25ten Sonntag nach der Pfingstoctave, und für denselben Röm. 11, 25 ff. und Marc. 12, 28 ff., an welchen auch sonst in dieser Gegend vorkommenden Lectionen die Advents- und Fastenbedeutung sehr deutlich heraustritt. Ja, selbst dem Lectionenpaar Col. 1, 9 ff. und Matth. 9, 18 ff., mit welchem die meisten Lectionarien den letzten Sonntag zwischen Pfingsten und Adventseinleitung versehen, liegt eine solche Auffassung nicht ganz fern. Mithin stellt sich uns auch an den Lectionen heraus, daß die mittelalterlich römische Kirche in Folge der ihr Seitens der gallischen widerfahrenen Einflüsse die dem eigentlichen, die letzten vier Sonntage vor Weihnacht umfassenden Advent unmittelbar vorangehende Zeit als Adventsvorbereitung gedacht und behandelt hat. Wir werden dies Resultat da, wo wir von den Sonntagen zwischen Pfingsten und Advent reden werden, weiter zu benutzen haben.

In den Advent fiel, und zwar in die letzte volle Woche vor Weihnacht der Winterquatember. Wir haben dem darüber oben (S. 120) Gesagten nichts Neues hinzuzusetzen. Auch die Lectionen desselben bleiben unverändert, welche wir da schon im Kern des Theotinchus fanden; die einzigen Abweichungen, denen wir begegnen, sind, daß Pamels Comes und manche seiner Gruppe am Mittwoch statt Jes. 7, 10—15 die Stelle Jes. 7, 20 ff. und daß am Sonnabend in der

Messe alle Lectionarien statt der Epistel Col. 2, 1—8, welche der Kern des Theotinchus hat, die Stelle 2 Theff. 2, 1—8 lesen. Das Pamelsche Meßantiphonar giebt uns auch den Text des Hymnus trium puerorum, wie er in diesen Quatemberoigilien gesungen wurde. Wir ersehen daraus, daß man ihn nicht ganz, sondern nur die Verse 52—55 mit einigen willkührlichen Abänderungen und einem selbstverfaßten Schlusse sang.

Außerdem geben aber unsere Lectionarien zum Theil wie über das ganze Jahr so auch zum Advent auch für die Wochentage, namentlich für die Mittwoche, Freitage und Sonnabende bald einzelne Lectionen bald Lectionenpaare an. Aber in diesen Wochentagslectionen, einer nie bis zu fertigem Abschluß gediehenen Bildung, herrscht die größte Verschiedenheit; nur selten stimmen darin die verschiedenen Lectionarien auf einzelne Lectionen zusammen. Da es nun für uns kein Interesse haben kann, weder die ganze Fülle dieser in allen möglichen Lectionarien vorfindlichen Adventswochentagslectionen zu kennen, noch zu wissen, an welchem Tage die einzelne Lection gelesen ist, so stellen wir hier, als Beispiel von dem was man damals für Adventslection hielt, nur aus den bedeutendsten Lectionarien die Wochentagslectionen des Advent zusammen. Es sind die Evangelien: Matth. 8, 14 ff. 3, 1 ff. 11, 11 ff. Marc. 8, 15—26. 10, 17—21. 13, 33 ff. Luc. 3, 7 ff. 7, 36—47. 10, 3 ff. 17, 20 ff. 20, 1—8. Joh. 1, 15 ff. und die Episteln: Jerem. 23, 5—8. Mal. 3, 1 ff. Ephes. 4, 7—21. 4, 29 — 5, 2. 5, 11—17. 1 Theff. 1, 2 ff. 2 Theff. 1, 3 ff. 2 Petr. 3, 8 ff. Jacob. 5, 7 ff. Ebr. 10, 35—39. Wir sehen daraus, daß Lectionen wie Jerem. 23, 5—8. Jacob. 5, 7 ff. 2 Theff. 1, 3 ff., welche (siehe oben) in manchen Lectionarien als Adventssonntagslectionen vorkommen, in anderen als Wochentagslectionen erscheinen.

Zur Feier des Weihnachtsfestes kennen alle Quellen dieser Periode nur noch (vgl. oben S. 124) die Einrichtung, daß am Tage der Vigilie nur Eine Messe, aber am Weihnachtstage selbst drei Messen gehalten werden. Und wenn

wir schon in der vorigen Periode Spuren davon fanden, daß man die Tage Stephans, Johannis und der Unschuldigen Kinder als zweiten bis vierten Weihnachtstag zu betrachten anfing, so kommt diese Entwickelung nunmehr zum Abschlusse: ein von Gerbert bei Herausgabe seines Sacramentars triplicis ritus benutzter jüngerer Codex giebt Messen de nativitate domini für die feria II und feria III nach Weihnacht, d. h. für die Tage Stephans und Johannis, denen auch diese Weihnachtsmessen vorangestellt werden. Man hielt also diese beiden Tage als Weihnachtsfesttage, indem man an ihnen nicht bloß die Messen ihrer Heiligen sondern daneben auch Weihnachtsmesse hielt. Daher sollen denn auch nach dem Capitulare von 809 nicht allein der Weihnachtstag sondern auch diese Tage Stephans, Johannis und der Unschuldigen Kinder per omnia venerirt werden.

Die Lectionen dieser Tage — wir nehmen diese Heiligentage hier gleich mit — haben wir schon oben S. 125. 182 angegeben. Die Evangelien bleiben bis zum Homiliar Carl's des Großen dieselben, welche wir dort im Kern des Theotinchus fanden. Deßgleichen die Episteln, nur daß Alcuins Comes die Epistel Tit. 2, 11—15 nicht für die in gallicantu, sondern für die mane prima zu haltende Messe, und daß Beda's Epistelpredigten für den Tag Johannis des Evangelisten nicht Sirach 15, 1—6, sondern Ephes. 1, 3 ff. haben. Und nicht minder die alttestamentlichen Lectionen, nur daß die späteren Lectionarien häufig solche alttestamentliche Lectionen, welche sich aus der gallischen lectio prophetica herschreiben, gar nicht mehr geben. — Für die zwischen Weihnacht und seine Octave einfallenden Wochentage, sofern sie nicht zu den erwähnten Heiligentagen gehören, geben unsere Lectionarien theilweise auch Wochentagslectionen, z. B. 1 Mos. 2, 7—14. 2, 15—19. Jes. 52, 6—10. 61, 1 — 62, 12. Matth. 3, 13—17. 4, 12—17.

Wir fügen schon hier eine Stelle aus Amalarius [1] ein,

---

[1]) De ord. Antiphon. c. 37.

in welcher er sich über die Bedeutung der ganzen Zeit zwischen Weihnacht und Septuagesima folgender Maaßen ausspricht: recolit devotionem et ministerium praedicatorum a primis praedicatoribus ecclesiae usque ad novissimos novi testamenti. Amalarius hat dabei erstens den Stephan, Johannes, die Unschuldigen Kinder als die ersten Blutzeugen und Apostel, dann alle die Heiligen der Kirche, deren Tage so zahlreich in die Zeit nach Neujahr fallen, endlich die den Herrn selbst von Seiten seines prophetischen Amtes darstellende Epiphaniaszeit im Auge: hieraus ergiebt sich ihm die Reflexion, daß dieser Abschnitt des Kirchenjahrs der Memorie Derer diene, welche vor Allen als die Prediger der Kirche anzusehen sind. Es liegt auf der Hand, daß diese Reflexion nicht ohne Einfluß auf die liturgische Ausstattung dieser Zeit gewesen ist.

In der vorigen Periode (S. 126) fanden wir erst einen Sonntag nach Weihnacht, aber noch keinen nach Neujahr. Dabei bleiben nun auch noch viele unserer diesmaligen Quellen stehen; selbst das Homiliar Carl's des Großen und Beda's Homilien führen noch keinen Sonntag nach Neujahr auf. Micrologus führt dafür als Grund an, weil in der Regel nur entweder der Sonntag nach Weihnacht oder der Sonntag nach Neujahr vorkommen, so habe es genügend geschienen, nur für einen solchen Sonntag zu sorgen [1]). Ja, einzelne unserer Quellen, z. B. das Frontonianum und das Horenantiphonar in den Werken Gregor's kennen noch gar keinen dieser zwei Sonntage. Indessen führen doch schon manche unserer ältesten und bedeutendsten Quellen, z. B. der vaticanische und der ottobonianische Anhang zum Gregorianum, Alcuins Comes, das Pfälzische und das erste vaticanische Evangelienverzeichniß, einen Sonntag nach Weihnacht und einen Sonntag nach Neujahr auf, welche sie dann Dominica I und II nach Weihnacht nennen. Noch mißlicher steht es um die Lectionen. Zwar Georgi's vaticanisches und das Rheinauische Evangelienverzeichniß stehen mit ihrer Vorschrift,

[1]) Cap. 38.

daß am Sonntage nach Weihnacht die Lectionen der Epiphaniasvigilie gelesen werden sollen, vereinzelt da. Vielmehr hat dieser Sonntag unter allgemeiner Zustimmung seine festen Lectionen gefunden, und zwar diejenigen, welche uns schon in der vorigen Periode der Kern des Theotinchus dafür angab, nemlich Gal. 4, 1—7. Luc. 2, 33—40. Davon weicht nur Alcuins Comes ab, der für diesen Sonntag die Epistel Röm. 12, 6—16 und dagegen die Stelle Gal. 4, 1—7 für den Sonntag nach Neujahr giebt. Dagegen hat der Sonntag nach Neujahr keine eignen Lectionen erhalten. Nur Alcuins Comes giebt, wie wir eben sahen, Gal. 4, 1—7 dafür, aber diese Lection ist ihm nicht geblieben. Vielmehr geben alle die Lectionarien, welche einen solchen Sonntag überhaupt aufführen, z. B. das Pfälzische und das vaticanische Evangelienverzeichniß, die Vorschrift, daß an diesem Sonntage die Lectionen der Epiphaniasvigilie gelesen werden sollen. Diese Lectionarien aber haben dann für die Epiphaniasvigilie die Taufe des Herrn (S. 127), wollen also, daß an diesem Sonntage Tit. 3, 4—7. Matth. 3, 13—17 gelesen werden. Und dabei ist es geblieben; bis auf unsere Kirche herab führt dieser Sonntag diese Lectionen der alten Epiphaniasvigilie.

Wir sahen (S. 126), wie das Neujahrsfest, von der römischen Kirche nur noch als festum circumcisionis domini und als Weihnachtsoctave behandelt, in der fränkischen Kirche seine alte, dem Paganismus sich entgegensetzende Bedeutung noch beibehielt. Letztere erhält sich nun in gewisser Beziehung noch eine geraume Zeit hindurch. Nicht allein hat das angelsächsische Pönitential des Pseudo-Beda [1]) aus der 2ten Hälfte des 8ten Jahrhunderts unter seinen Bußfragen auch die: ob man auch am 1ten Januar sich mit heidnischem Aberglauben befaßt habe? nicht allein warnen das fränkische, erste Merseburger Pönitential aus der 2ten Hälfte des 8ten Jahrhunderts [2]), das fränkische Bußbuch des Pseudo-Gregor aus dem

[1]) Wasserschl. S. 255.
[2]) Kap. 32. Ebendas. S. 395.

9ten Jahrhundert [1]), und das ostdeutsche des Pseudo-Theodorus aus dem 9ten Jahrhundert [2]), daß man sich nicht in der Neujahrsnacht und am Neujahrstage mit allerlei aus dem Heidenthum übrig gebliebenen, zum Theil noch bis auf den heutigen Tag unter unserem Volke im Schwange gebliebenen abergläubigen Vornahmen abgebe; sondern ein Gleiches thut auch noch Burchard von Worms (um 1050) in seinem Corrector [3]). Aber die liturgische Ausstattung des Tages nimmt auf diese seine alte Bedeutung keine Rücksicht mehr; nur noch das allen Stoff zusammenbringende Sacramentar Gerberts führt aus dem Gelasianum noch die missa de prohibendo ab idolis auf. Dagegen ist der Tag als Weihnachtsoctave hoch angesehen: das Capitulare v. 809 rechnet ihn unter die per omnia zu venerirenden, das Concil zu Mainz v. 813 unter die als allgemeine Landesfeste zu haltenden, Ludwigs des Frommen capitulare monachorum v. 817 unter die mit einem officium plenarium zu begehenden Tage. Dagegen findet sich von einer Beziehung des Tages auf den Anfang des bürgerlichen Jahrs das ganze Mittelalter hindurch noch keine Spur. Wohl aber ist einer Sitte des späteren Mittelalters zu gedenken. Die Zeit zwischen Weihnacht und Neujahr galt, wie wir schon von Isidorus Hispalensis u. s. w. wissen, als eine Freudenzeit, in welcher selbst den Geistlichen und Mönchen ein wenig mehr als alle Tage erlaubt sei. Dies führte, wie bei dem freudigen Osterfeste, so auch bei dem Feste Circumcisionis, im späteren Mittelalter dahin, daß die Mönche der Klöster und die zahlreiche niedere Geistlichkeit an den größeren Kirchen an diesem Tage in den Kirchen allerlei Mummenschanz und Faschingsaufzüge wie in dem Carneval aufführten. Durantes [4]) erzählt uns von diesem festum hypodiaconorum oder festum stultorum: Subdiaconi vero faciunt festum in quibusdam ecclesiis in festo circumcisionis, in aliis in Epipha-

[1]) Kap. 23. Ebendas. S. 543.
[2]) XII, 19. 24. Ebendas. S. 597.
[3]) Kap. 53. 87. 92. Ebendas. 643. 649. 650.
[4]) VII, 42.

nia, et etiam in aliis in Octava epiphaniae, quod vocant festum stultorum. Aber im J. 1444 wurde es auf ein Gutachten der Sorbonne verboten[1]). Aus Beda's Homilien ersahen wir in der vorigen Periode, daß zu seiner Zeit dies Fest die Pericopen Luc. 2, 21. Gal. 4, 4 ff. hatte. Dies Evangelium ist ihm denn auch ungestört verblieben; nur daß es hie und da in etwas weiterer Umgrenzung (Luc. 2, 21—32) gelesen worden ist. Dagegen hat die Epistel lange geschwankt: Etliche geben mit Beda die Epistel des Sonntags nach Weihnacht Gal. 4, 4 ff.; Andere, z. B. Theotinchus, geben die Epistel der Weihnachtsvigilie Tit. 2, 11—15; Beda's Epistelpredigten haben 1 Tim. 1, 15 ff.; noch Andere endlich, z. B. Pamel's Comes, geben Gal. 3, 23—29, und dabei ist es schließlich geblieben.

Manche Lectionarien geben auch für die zwischen Neujahr und Epiphanias fallenden Tage Wochentagslectionen, z. B. 1 Mos. 2, 20 — 3, 7. 1 Mos. 3, 7—19. Dan. 1, 1—15. Matth. 4, 23—25. 8, 14—22. 13, 13—16. In unseren späteren Quellen kommt auch wohl vor, daß man diese Tage als Octaven der Feste Stephans, Johannis und der Unschuldigen Kinder behandelt.

Epiphanias erscheint wie in der vorigen Periode (S. 127) mit Vigilie und Octave ausgerüstet; die Octave soll nach dem Capitulare v. 809 sogar per omnia venerirt werden. Die Feier des Festes betreffend, haben wir dem unter der vorigen Periode Bemerkten Nichts hinzuzufügen. Wohl aber erlangen die Lectionen erst in dieser Periode ihre Feststellung. Für die Vigilie gab uns das Muratorische Breviarium die Taufe des Herrn und dagegen der Kern des Theotinchus Tit. 3, 4—7. Matth. 2, 19—23 an. Diese Duplicität dauert auch für diese Periode fort; je mehr es aber üblich wird, die Taufe Christi dem Sonntag nach Weihnacht zuzuweisen, um so mehr befestigt sich für die Epiphaniasvigilie das Evangelium Matth. 2, 19—23. Die Epistel ist Anfangs

[1]) Gerberti Vet. liturg. Alem. p. 367.

Schwankungen unterworfen gewesen. Da Tit. 3, 4—7 auch Weihnachtsepistel war, so giebt Pamel's Comes statt derselben Röm. 3, 19 ff. Schließlich aber ist man doch auf Tit. 3, 4—7 zurückgekommen, und diese Epistel ist sammt dem Evangelium Matth. 3, 13—17 endlich auf den Sonntag nach Neujahr übergegangen, wie wir bereits bemerkten. Für den Tag selbst geben Alle die Lectionen, die wir schon im Kern des Theotinchus fanden, nemlich Jes. 60, 1—6. Matth. 2, 1—12. Für die Octave gab uns das Muratorische Breviarium die Hochzeit zu Cana, der Kern des Theotinchus aber Jes. 12, 1—15. Joh. 1, 29—34. Diese Schwankung dauert Anfangs noch fort, denn z. B. das Speiersche und das Rheinauische Evangelienverzeichniß geben Joh. 1, 29—34 nicht für die Octave sondern für einen Wochentag nach Epiphanias. Schließlich aber haben jene beiden Lectionen des Kerns des Theotinchus sich für die Octave festgestellt, und die Hochzeit zu Cana ist auf einen Epiphaniassonntag gelegt. Also während man Anfangs die Magier, die Taufe Jesu und die Hochzeit zu Cana in dem Epiphaniasfeste combinirte, dann die drei Facta auf das Epiphaniasfest, seine Vigilie und seine Octave vertheilte, endet die Entwickelung schließlich damit, daß die Taufe des Herrn auf den Sonntag nach Neujahr, die Hochzeit zu Cana auf einen Epiphaniassonntag verlegt wird, und dem Epiphaniasfest nur die Geschichte von den Magiern bleibt.

Wir lasen (S. 129) in der vorigen Periode in dem Muratorischen Breviarium, daß alle Tage zwischen Epiphanias und seiner Octave der Theophanie gedacht werden solle. Dem entsprechend giebt nun Theotinchus für alle diese Tage (mit Ausnahme des 8ten Januar, an welchem er einen Heiligentag hat) Lectionen, nemlich für den 7ten Januar: Jes. 6, 1—7. Matth. 13, 53—57, für den 9ten: Jes. 7, 3—9. Marc. 4, 26—34, für den 10ten: Jes. 8, 5—10. Marc. 6, 31—33, für den 11ten: Jes. 8, 11—18. Marc, 9, 14—33, für den 12ten: Jes. 10, 22—32. Marc. 9, 38—40. Man wird bemerken, daß hier eine Art von lectio continua inne

gehalten wird, aber auch daß diese Lectionen keine sehr bestimmte Beziehung auf das Epiphaniasfest haben. Indessen ging man an diesem Punkte noch einen Schritt weiter. Wie wir am Weihnachtsfest gesehen haben und bei den anderen hohen Festen noch sehen werden, daß man zu einer mehrtägigen Feier derselben fortschritt, so hat man einen Ansatz hiezu auch bei dem Epiphaniasfest gemacht. Das Frontonianum, das Luccasche Evangelienverzeichniß, das Calendarium Romanum ordnen eine Feier der drei Tage nach Epiphanias, und das Speirische Evangelienverzeichniß giebt dazu die Lectionen: für den 1ten Tag Marc. 1, 1—11, für den 2ten Joh. 1, 29—34, und für den 3ten Matth. 3, 1—17. Zu einer eigentlichen 3tägigen oder 4tägigen Feier des Epiphaniasfestes ist es indessen nie gekommen.

Für die Sonntage zwischen Epiphanias und der Quadragesima hatten bereits in dem Verlaufe der vorigen Periode sowohl die gallische (II, 420 ff.) als die römische (S. 129) Liturgie irgendwie gesorgt. Auch diese Bildung findet nun in dieser Periode ihren Abschluß, und auf sehr interessante Weise zeigt sich dabei der Conflict der gallischen und der römischen Observanzen. Wir treffen nemlich in den Quellen dieser Periode eine auffallende Verschiedenheit hinsichtlich der Zahl der Epiphaniassonntage. Viele unserer Quellen folgen dem Kern des Theotinchus, der nur 5 Sonntage nach Epiphanias zählt, nemlich Pamels Comes mit allen seinen genaueren Nachfolgern, das vaticanische Epistolar, bis auf Carl's des Großen Homiliar herunter. Dagegen kennen wieder andere, z. B. Martene's Calendarium, Gerbert's Meßantiphonar, Beda's Epistelpredigten, auch nur 4 Sonntage nach Epiphanias. Die meisten aber überschreiten die Fünfzahl: das Gerbertsche und das Menardsche Sacramentar, der vaticanische und der ottobonianische Anhang zum Gregorianum, Alcuins Comes, das Vallicellanische Epistolar haben bereits die zutreffende Zahl von 6 Sonntagen nach Epiphanias; und nicht wenige, z. B. das Frontonianum mit vielen Nachfolgern, das Speirische, Rheinauische, Vaticanische, Pfälzische, Luccasche

Evangelienverzeichniß, Georgi's vaticanisches Evangelienverzeichniß, das Lectionar des Leo Allatius zählen sogar 10 dergleichen. Nun erklärt es sich leicht, warum manche Lectionarien und Antiphonarien weniger als 6 Epiphaniassonntage zählen? Es waren eben noch nicht mehrere mit eignen Lectionen und Gesängen versorgt. Aber wie kam man dazu, bis zu 10, und auch gerade 10, nicht 7 oder 8 oder 9 sondern 10 Epiphaniassonntage zu zählen, obgleich über 6 nie sein können? Allerdings könnte dies auch ein bloßer Pleonasmus sein, der ja nicht ohne Beispiel wäre: wir haben ja gesehen, daß man hin und wieder auch bis zu 8 Sonntagen zwischen Osteroctave und Pfingsten aufführte. Aber bei näherer Betrachtung bietet sich doch eine zutreffendere Erklärung dar. Wir wissen nemlich einer Seits, daß es sehr lange dauerte, ehe der Sonntag nach Neujahr eine bestimmte Versorgung fand. Anderer Seits wissen wir, daß die gallische Kirche bis zur Mitte des 8ten Jahrhunderts hin von einer Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima Nichts wußte, daß dies eine römische Bildung war, die nach Gallien erst kam, als sich hier ein reiches Lectionensystem ausgebildet hatte. Zählen wir nun den Sonntag nach Neujahr, die 6 möglichen Epiphaniassonntage, und die 3 Sonntage, welche die römische Kirche Septuagesima bis Quinquagesima benannte, zusammen, so haben wir allerdings die Zahl von 10 zwischen Neujahr und Quadragesima (Invocavit) möglichen Sonntagen, die man sehr füglich Sonntage nach Epiphanias nennen konnte. Hiernach werden wir nicht anstehen können, die 10 Epiphaniassonntage für eine gallische Bildung zu nehmen, noch herrührend aus der Zeit, wo die römische Liturgie mit ihrer Septuagesima u. s. w. in Gallien noch nicht eingeführt war, aber doch schon auch für die Lectionen der einzelnen Sonntage gesorgt ward. Allerdings führen nun die uns erhaltenen Lectionarien, welche 10 Epiphaniassonntage zählen, daneben auch die Sonntage Septuagesima u. s. w. auf. Aber diese Lectionarien haben eben gallische und römische Quellen zusammen gebraucht, und was Beide gaben, combinirt, ohne

Rücksicht darauf daß das Eine das Andere unnöthig machte. Ein solcher Traditionalismus ist dieser Zeit so eigen, begegnet uns in ihren Productionen so oft, daß er nichts Befremdliches hat. Die Lectionen der 4 ersten Sonntage nach Epiphanias stehen von vorn herein völlig fest: Alle haben da die Lectionen, welche wir für diese Sonntage in dem Kern des Theotinchus (S. 129) fanden, und welche auch unsere Kirche herübergenommen hat. Nur bei den Episteln zeigt sich in so fern eine Abweichung, als Alcuin's Comes am 1ten S. n. Epiph. Röm. 12, 1—6, am 2ten 1 Tim. 1, 15—17, am 3ten Ebr. 3, 1—6, am 4ten Röm. 12, 17—21 liest. Diese Lectionen haben sich aber nicht gehalten. Dagegen sind die Lectionen der weiteren 6 Epiphaniassonntage nie zu allgemeiner Bestimmtheit gediehen. Für den 5ten Sonnt. n. Epiph. gab der Kern des Theotinchus Col. 3, 12—17. Matth. 11, 25—30, aber daneben erscheint auch die Epistel Röm. 13, 8—10 oder Col. 1, 25—28 oder Röm. 5, 18 ff. und das Evangelium Matth. 13, 24—30; in die lutherische Kirche sind die Lectionen Col. 3, 12—17. Matth. 13, 24—30 übergegangen. Für den 6ten Sonntag nach Epiphanias erscheinen neben einander die Episteln 2 Tim. 1, 8—13, oder Col. 3, 12—17 und das Evangelium Marc. 6, 47—56. Das Evangelium, welches unsere Kirche an diesem Sonntage liest (Verklärung des Herrn) kommt im Mittelalter nicht hier, sondern, wie wir bereits wissen, am Frühlingsquatember vor. Für die folgenden 4 Sonntage, die uns wenig interessiren können, werden folgende Evangelien gegeben: für den 7ten Matth. 12, 9—15, für den 8ten Luc. 9, 1—6, für den 9ten Matth. 22, 1—14, für den 10ten Matth. 15, 21—28. Wegen der Auswahl dieser Evangelien und dieser Episteln genügt es, auf das oben (S. 129) Bemerkte zurückzuweisen. Uebrigens wird man bemerken, daß einzelne der für die letzteren Epiphaniassonntage angesetzten Pericopen in späterer Zeit an anderen Sonntagen vorkommen, z. B. Matth. 15, 21—28, für Reminiscere, Matth. 22, 1—14 für den 20ten Sonntag nach Trinitatis: man hat die überflüssigen Pericopen dieser

überzähligen Sonntage verwendet, um andere noch nicht versorgte Sonntage damit auszustatten, wie man die Messen für die überzähligen Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten verwendete, um Messen für die noch unversorgten Sonntage nach Pfingsten daraus zu machen.

Die Lectionarien geben aber auch Lectionen für die Wochentage dieser Zeit, sofern nicht Heiligenfeste auf dieselben fallen, namentlich für die Mittwoche, Freitage und Sonnabende. Daß diese Wochenlectionen eine neuere und nie ganz fertig gewordene Bildung sind, verräth sich daran, daß in ihnen ein Lectionar mit dem anderen nur zufällig zusammentrifft. Es kommen da folgende Stellen vor, als Episteln: 1 Mos. 4, 3—15. 9, 12—16. 11, 1—9. 12, 10—19. 13, 1—10. 13, 14—18. 17, 1—27. 18, 1—15. 18, 17—33. 19, 1—30. 20, 1 — 21, 10. 25, 21—34. 26, 1—13. 28, 10—22. 29, 31 — 30, 13. 30, 14—40. Weish. 1, 15 — 2, 4. Jes. 8, 5—10. 8, 11—18. 10, 22—32. Röm. 3, 19 ff. 5, 18 ff. 1 Cor. 1, 26 ff. Col. 1, 25—28. 1 Tim. 4, 9 ff., und als Evangelien: Matth. 3, 13 ff. 4, 14—22. 4, 23 ff. 9, 18—26. 13, 44—52. 14, 15—21. 15, 1—20. 18, 12 ff. 21, 28 ff. Marc. 1, 40—44. 2, 13—17. 3, 1—5. 3, 6 ff. 4, 1 ff. 4, 24—34. 5, 1—19. 5, 21—34. 6, 1—5. 6, 31—33. 6, 34—46. 7, 24—30. 9, 14—33. 9, 38—40. 9, 57 ff. 10, 46—52. Luc. 4, 14 ff. 4, 38—43. 5, 12—15. 7, 11—16. 7, 36—47. 8, 22—39. 9, 57 ff. 10, 21—24. 11, 34—36. 14, 7—15. Diese Sammlung von Lectionen giebt zu mehreren Observationen Anlaß: Die Auswahl der Stellen aus der Genesis soll sichtlich eine Uebersicht der Geschichte der Patriarchen geben, und wir werden hier an die Bemerkung des Amalarius erinnert, daß in dieser Kirchenjahrszeit Derer gedacht werden solle, die in aller Zeit den Namen des Herrn geprebigt haben. Die Evangelien sind sämmtlich aus den synoptischen Evangelien genommen, denn das Evangelium Johannis hat seine Zeit in den 14 Tagen vor Ostern, wo der Haß der Pharisäer und Schriftgelehrten

gegen den Herrn zur Anschauung gebracht werden soll, und in der Pentekoste, wo es gilt die Herrlichkeit des Herrn zu zeigen. Unter den Synoptikern aber ist Marcus bevorzugt, weil er bei der Auswahl der Sonntagsevangelien in der Zeit nach Pfingsten und überhaupt am wenigsten benutzt ist. Die Auswahl der evangelischen Stellen ist so getroffen, daß sie den Herrn in der Ausübung seines prophetischen Amtes zeigen. Dabei darf man freilich nicht verlangen, daß diese Lectionarien historisch zu Werke gehen sollen; dergleichen liegt ihrer Anschauung völlig fern; sie geben Geschichten aus dem Leben des Herrn, in denen er als der Prophet redet oder handelt, aber ohne alle Rücksicht auf die chronologische Aufeinanderfolge, und ohne die Absicht, eine Historie des Lebens des Herrn geben zu wollen. Dergleichen bedarf es auch für den practisch kirchlichen Zweck durchaus nicht. Endlich bemerken wir auch hier wieder, daß manche dieser Wochenlectionen anderweit als Pericopen für Sonntage verwendet worden sind, z. B. Matth. 3, 13 ff. für die Epiphaniasvigilie oder Sonntag nach Neujahr, Matth. 9, 18—26 für den 24ten nach Trinitatis, Luc. 7, 11—26 für den 16ten, und Luc. 14, 7—15 theilweise für den 17ten Sonntag nach Trinitatis.

Daß die Epiphaniaslectionen die Absicht hätten, eine Geschichte des Lebens des Herrn zu geben, haben wir in Abrede stellen müssen. Dagegen finden wir Etwas der Art in den Kalendarien. Wir haben (II, 344. 402) gesehen, daß man in der gallischen Kirche den 25ten und 27ten März als die Tage ansah, an welchen der Herr gestorben und auferstanden sei. Dies kehrt uns nun etwas verändert und erweitert in einigen Kalendarien dieser Zeit, z. B. dem Petershusener, Solothurner, Reichenauer, so wie dem Rheinauischen, St. Galler, Regensburger Necrologium, wieder. Da finden wir nemlich, nachdem Weihnacht, Neujahr u. s. w. vorangegangen, zum 11ten Januar angemerkt: Eductio Jesu de Aegypto, und nachdem Purificationis dazwischen getreten, zum 15ten Februar: A domino retrorsum diabolus recessit, dann zum 25ten März: Dominus noster crucifixus est, zum 27ten

März: Resurrectio, zum 5ten Mai: Ascensio domini in coelum, zum 15ten Juli: Apostoli ad praedicandum missi. Es ist dabei nicht die Meinung, daß diese Tage gottesdienstlich begangen werden sollen, denn sie werden nicht in den Lectionarien oder Sacramentarien sondern in den Kalendarien so aufgeführt; sondern sie sollen als Tage des Gedächtnisses an diese Hauptfacta im Leben des Herrn dienen. So werden auch andere Facta an bestimmte Daten angeknüpft; z. B. zum 18ten März wird angemerkt: Prima dies saeculi (Tag der Weltschöpfung), und zum 28ten April: Egressio Noae de arca.

Wir nehmen hier gleich diejenigen für uns noch bemerkenswerthen Heiligentage zusammen, welche in die Zeit zwischen Epiphanias und Ostern fallen. Es sind die Marienfeste Purificationis und Annunciationis, und die Apostelfeste Pauli Bekehrung, Petri römische und Petri antiochenische Stuhlfeier, der Tag des Matthias und der Tag des Thomas. Wir knüpfen aber daran gleich Alles, was über die Marien- und Apostelfeste zu sagen ist.

Von Marienfesten haben wir vor 750 in der gallischen Kirche (II, 439) nur Assumtionis, in der römischen (S. 122 ff. 173 ff.) aber Purificationis (2ten Februar), Annunciationis (25ten März), Nativitatis (8ten Septbr.) und Assumtionis (15ten August) gefunden. Diese sämmtlichen Marienfeste kamen nun mit der römischen Liturgie nach der fränkischen Kirche: wir haben schon in der vorigen Periode gesehen, daß das Gelasianum und das Gregorianum, welche doch gallische Einwirkungen erfahren haben, diese Feste enthalten. Nur die Bedeutung, zu welcher sie in der fränkischen Kirche gelangten, hat noch eine Entwickelung gehabt, welche sich sogar ziemlich verfolgen läßt. Vorbemerkt mag werden, daß das angelsächsische Pönitential des Pseudo-Beda aus dem Ende des 8ten Jahrhunderts da, wo es die vornehmsten Feste verzeichnet [1]), von Marienfesten nur Purificationis und Assum-

[1]) Cap. 47. Wasserschl. S. 279.

tionis nennt. Im fränkischen Reiche aber will zuerst das Capitular Carl's des Großen v. 809 diejenigen Feste verzeichnen, welche per omnia venerari debent, und nennt unter diesen nur Purificationis, wegen Assumtionis aber fügt es an: de assumtione Mariae interrogandum relinquimus. Die Sachlage ist deutlich: Wegen Purificationis, welches in der römischen Kirche als das bedeutendste unter den Marienfesten galt, hatte man kein Bedenken es unter die hohen Feste zu rechnen; wegen Assumtionis aber, welches wohl in der gallischen Kirche altherkömmlich aber in der römischen Kirche jung und nicht von so hohem Ansehen war, wollte man erst anfragen, ob man es unter die hohen Feste rechnen dürfe. Daß man Assumtionis oder die beiden anderen gar nicht genannten Marienfeste in der gallischen Kirche damals gar nicht gefeiert hätte, darf man daraus nicht schließen; nur um das venerari per omnia handelte es sich. Die Antwort aber muß zustimmend gelautet haben, denn das Concil zu Mainz v. J. 813, welches die auch bürgerlich zu feiernden Feste verzeichnet, nennt bereits Purificationis und Assumtionis; und die Capitula Monachorum v. J. 817 nennen unter den Festen, welchen ein plenarium officium zukommt, gleichfalls jene beiden; ja die Salzburger Statuten nennen in gleichem Sinne Annunciationis, und die dem Anfange des 9ten Jahrhunderts angehörigen Statuta Bonifacii nennen dazu auch Nativitatis Mariä. Somit dürfen wir annehmen, daß diese vier Marienfeste gegen Mitte des 9ten Jahrhunderts in der römisch-fränkischen Kirche nicht allein völlig eingebürgert waren, sondern auch daselbst als hohe Feste galten. So haben denn auch alle unsere Quellen (z. B. schon das Kalendarium Carl's des Großen) diese Feste; und wenn sie eines oder das andere nicht namhaft machen, so ist daraus nicht zu schließen, daß sie es nicht gekannt hätten. So führt z. B. Alcuins Comes Assumtionis und Nativitatis nicht auf, aber er giebt allgemeinhin Lectionen in festivitate S. Mariae, welche an diesen beiden Festen gebraucht werden können. Auch geben alle unsere Quellen diesen Festen die oben verzeichneten, ihnen

von Alters her zukommenden Tage. Im Einzelnen haben wir wegen Purificationis das Nöthige schon unter der vorigen Periode bemerkt; nur wegen seiner Lectionen bleibt hinzuzufügen, daß es nicht zu völliger Firirung derselben gelangt. Vielmehr hat sich nur das Evangelium Luc. 2, 22—32 festgestellt; die Epistel aber hat stets geschwankt: es erscheinen neben einander Sprüchw. 8, 22 ff. oder Mal. 3, 1—4 oder Sirach 24, 23 ff. In dem Solothurner Kalendarium erscheint Purificationis bereits mit einer Octave ausgezeichnet. Für Annunciationis steht das Evangelium Luc. 1, 26—38 schon seit dem Kern des Theotinchus fest, dagegen kommt als Epistel neben Jes. 7, 10—16 auch Jes. 11, 1—5 vor. Für Mariä Geburt kommen die Evangelien Luc. 1, 39—47 oder Matth. 1, 1 ff. oder Joh. 15, 1—11 vor; das erstere ist das gewöhnlichere. Als Epistel finden sich bald Ezech. 44, 1—3, bald Sirach 24, 23 ff., bald Jes. 11, 1 ff., bald Sirach 45, 5—18, bald Sirach 45, 19—31. Innocentius IV (1254) ordnete dem Feste eine Octave, Gregor IX (1378) ordnete ihm eine Vigilie zu [1]. Assumtionis erhielt Vigilie und Octave bereits durch Leo IV (847), wie der hier nicht unglaubwürdige Anastasius erzählt. Als Evangelium steht Luc. 10, 38—42 fest; als Epistel kommen die Stellen Sirach 24, 11 ff. Sirach 38, 9—24. Weish. 31, 10—31. Weish. 24, 23—31. Weish. 7, 30 — 8, 4 vor.

Wie und durch welche sich ihm beimischende Elemente der Mariendienst während des Mittelalters jene Ueberschwänglichkeit erreichte, ist bekannt. In dogmatischer Beziehung hat man das Maximum bereits am Anfange des Mittelalters erreicht; denn wenn das Menardsche Sacramentar in der Vigilie von Assumtionis beten lassen kann: Magna est, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis oratio, quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat, so erscheint da das hohepriesterliche Amt Christi, wenigstens so weit Röm. 8, 34

[1]) Radulph. Tungr. de observ. can. cap. 19.

uns dasselbe beschreibt, bereits vollständig auf die in den Himmel aufgenommene schmerzenreiche Mutter Gottes übertragen. Es kann uns daher nicht befremden, wenn wir während des Mittelalters noch eine Anzahl weiterer Marienfeste entstehen sehen. Das erste derselben war das Fest Conceptionis Mariä (im passiven Sinne), d. h. der unsündlichen und unbefleckten Empfängniß der Maria durch ihre Mutter. In der zweiten Hälfte des 11ten Jahrhunderts durch Anselm von Canterbury angeregt und in England sporadisch gefeiert, dann im 12ten Jahrhundert nach Frankreich gegen den Widerspruch Bernhard's von Clairvaux verpflanzt, im 13ten Jahrhundert von den Franciscanern vertheidigt, wurde es im J. 1439 von dem Concil zu Basel approbirt, und von Sixtus IV in den Jahren 1476 und 1483 als hohes, am 8ten Decbr. zu begehendes Fest bestätigt. Das Datum bestimmt sich natürlich nach dem Tage Nativitatis Mariä (8ten September). Das zweite ist das festum praesentationis Mariae, oder Mariä Opferung: Maria soll ein ewiges Tempel- und Keuschheitsgelübde abgelegt haben. Es erscheint im Morgenlande schon im 8ten Jahrhundert, im Abendlande zuerst in Frankreich in der letzten Hälfte des 14ten Jahrhunderts. Für Deutschland ordnete es Pabst Paul II auf Antrag des Herzogs Wilhelm von Sachsen im J. 1464 an. Es ward auf den 21ten November gesetzt. Drittens faßte Pabst Urban VI im J. 1389 unter den Nöthen des päpstlichen Schisma den Gedanken, die Gnade der Mutter Gottes der bedrängten Kirche dadurch zuzuwenden, daß er den Besuch der Maria bei der Elisabeth zu dem Factum eines besonderen, am 2ten Juli zu begehenden hohen Festes, des Festes Visitationis Mariä machte, welches dann nach Beilegung des Schisma vom Concil zu Basel bestätigt wurde. Es erhielt zu Lectionen die Stellen 2 Sam. 1, 21 ff. und Luc. 1, 39 ff. Nach der Reformation entstanden dann in der römischen Kirche noch mehrere kleine Marienfeste, die uns hier nicht angehen. Dagegen ist hier schließlich zu erwähnen, daß im Laufe des Mittelalters der Sonnabend als solcher der Maria geheiligt

ward. Schon im Micrologus wird dieser Gedanke ausgesprochen: daß der Sonnabend gerade so der Mutter Gottes eigne, wie der Sonntag dem Herrn. Durantes weiß dann noch bessere Gründe dafür: weil der Sabbath gleichsam die Thür zu dem Tage des Herrn bilde, welcher das ewige Leben bedeute; weil das Fest der Mutter mit dem Fest des Sohnes, dem Sonntag, eng zu verbinden sei; weil der Sabbath der Tag der Ruhe des Herrn sei, der Herr aber in der Maria ruhte als in seinem Gezelt [1]. Man sieht, es kam allewege nur darauf an, daß die Maria dem Herrn auf allen Punkten so nahe wie möglich trat. Im 11ten Jahrhundert ward ein eigner, der Maria geltender Gottesdienst für den Sonnabend eingerichtet, erst nur für die Klöster, dann nur für alle Cleriker bestimmt, bis endlich das Concil zu Toulouse v. J. 1229 in seinem 25ten Canon allen Hausvätern und Hausmüttern zur Pflicht machte, an jedem Sonnabend zum Officium der heiligen Maria in die Kirche zu gehen. Natürlich verlor der Sonnabend durch diese seine Erhebung zum Festtage die Bedeutung eines Fasttags, welche er seit Innocentius I und früher in der römischen Kirche gehabt hatte.

Die angelsächsische Bußordnung Egberts aus der Mitte des 8ten Jahrhunderts rechnet [2] unter die Tage, an welchen ein mit schwerer Buße Belegter das Fasten zur Ehre Gottes aussetzen soll, auch die Tage der 12 Apostel. Wir ersehen daraus, daß alle Apostel bereits Tage hatten, und daß allen diesen Tagen in gewisser Beziehung gleiche Dignität zukam. Anderer Seits zeigt sich aber auch eine Ungleichheit in ihrer Geltung. Denn von einigen Aposteltagen, z. B. Johannis, Philippus und Jacobus, Andreas, und namentlich Peter und Paul, haben wir bisher schon sehr Viel,. von anderen aber noch gar Nichts gehört. Und wenn Pseudo-Beda die praecipuas festivitates aufzählen will [3], so rechnet er darunter

[1] IV, 1.
[2] IV, 16. Wasserschl. S. 235.
[3] Wasserschl. S. 279.

von den Aposteltagen nur Peter und Paul und Andreä. Desgleichen rechnet Notker Labeo [1]) unter die praecipuos apostolos nur Peter und Paul, Andreas und seinen Bruder Jacobus, Johannes, und Jacobus den Bruder des Herrn. Dazu stimmt es, wenn das Capitular von 809 unter die per omnia zu venerirenden Feste nur Johannis des Evangelisten Tag, Peter und Paul und Andreä, wenn das Concil zu Mainz v. 813 unter die bürgerlich zu feiernden Feste nur Peter und Paul und Andreä, und die Capitula monachorum v. 817 unter die mit einem plenarium officium auszustattenden Feste nur Johannis und Peter und Paul rechnen. Wir sehen, die uns am längsten bekannten Aposteltage sind auch die angesehensten. Vom Ende des 8ten Jahrhunderts ab hören wir nun successive aus unseren Quellen auch von den Tagen aller anderen Apostel, indem dieselben eigne Messen und Lectionen erhalten; und endlich erklärte Bonifacius VIII alle Aposteltage für hohe Doppelfeste mit doppeltem Officium; den Hauptaposteln blieb nur der Vorzug, daß ihnen meistens mehrere Tage gewidmet waren.

Gehen wir die einzelnen Aposteltage, dem Jahreslaufe folgend, aber das Verwandte zusammen nehmend, durch, so treffen wir am 18. Januar Petri römische Stuhlfeier. Bisher haben wir (II, 438) wohl in Gallien beide, die römische und die antiochenische (22 Februar), in Rom aber (S. 60. 178) nur erst die letztere gefunden. In unseren Quellen dieser Periode kommen beide, doch die des 22ten Februar öfter als die des 18ten Januar vor. Pamels Comes giebt für jene die Lectionen Hebr. 5, 1 ff. Matth. 16, 13 ff. Auf den 25ten Januar fällt Pauli Bekehrung. Wenn man geglaubt hat, den Ursprung dieses Tags erst in das 13te Jahrhundert setzen zu müssen [2]), so ist das unrichtig: er kommt schon im Ottobonianischen Anhang, im Menardschen und im Gerbertschen Sacramentar, also mindestens im 9ten

---

[1]) De vir. illustr. cap. 10.

[2]) Augusti Denkwürdigkeiten III, 199.

Jahrhundert vor. Aber der Haupttag für die Apostel Petrus und Paulus war doch immer das alte Fest Peter und Paul am 29ten Juni. Was wir davon und namentlich von seiner Theilung in zwei Tage oben (S. 176) gesagt haben, gilt auch für diese Periode. In allen unseren Quellen erscheint es als ein Fest ersten Ranges mit Vigilie und Octave. In den Zeiten und an den Orten, wo man ein besonderes Fest Conversionis Pauli noch nicht hatte, ward der 30te Juni wohl als der Tag der Bekehrung Pauli begangen; sonst blieb man bei der alten Tradition, daß Petrus und Paulus an Einem Tage, obgleich in verschiedenen Jahren den Märtyrertod gestorben seien, und beging den 30ten Juni als commemoratio Pauli. Für die Petersvigilie geben Alle Joh. 21, 15—19 und AG. 3, 1—10, zum Peterstage AG. 12, 1—11 und Matth. 16, 13—19, zur Paulsvigilie Gal. 1, 11—20 und Joh. 21, 15—19, zum Paulstage AG. 9, 1—22 und Matth. 19, 27—29, zur Octave Gal. 2, 6—10 oder Sirach 44, 10 ff. und Matth. 14, 22—33. Zu den Petersfesten gehört endlich auch Petri Kettenfeier (1. Aug.), das wir schon früher (S. 180) gefunden haben. Das Speiersche und das Rheinauische Evangelienverzeichniß geben dafür die Pericope Matth. 14, 22—33. Ueber den Gegenstand des Festes ist man nicht ganz einig: nach Durantes [1]) soll es theils der AG. 12, 6 erzählten Verhaftung Petri, theils der Gefangenschaft des Petrus unter Nero gelten, denn die Legende erzählt: Die Kaiserin Eudocia habe in Jerusalem die Kette, mit welcher Herodes den Petrus fesseln ließ, geschenkt erhalten; und als diese Kette durch die Eudoxia, die Tochter der Eudocia, in Rom dem Pabst Maximus gezeigt worden, habe Letzterer dagegen die andere Kette, mit welcher Nero den Petrus gefesselt, aufgewiesen; und als nun Maximus beide Ketten einander nahe gebracht, seien dieselben auf wunderbare Weise und unauflöslich in Eins verbunden, hätten auch viele Wunder gewirkt, und sei ihnen deshalb in Rom

---

[1]) VII, 19.

eine Kirche gewidmet, wo sie fort und fort Wunder wirkten. Petri Kettenfeier verdrängte übrigens das ebenfalls auf den 1ten August fallende Maccabäerfest. Durantes[1]) kennt es noch; nachher verschwindet es. Am 24ten Februar ist der Tag des Matthias, denn nach der abendländischen Legende soll er an diesem Tage den Märtyrertod gestorben sein. Er tritt erst spät hervor: erst das Menardsche Sacramentar hat für ihn eine Messe. Der 25te April ist nach der Legende der Todestag des Evangelisten Marcus, und daher der Tag seiner Memorie. Auch er erscheint erst im Menardschen Sacramentar. Recht alt dagegen ist die Memorie der Apostel Philippus und Jacobus am 1ten Mai. Warum diese Beiden auf Einen Tag zusammen gebracht sind, ist unbekannt. Dieser Jacobus ist übrigens der Jüngere, der Sohn des Alphäus. Als Evangelium geben für diesen Tag alle unsere Quellen Joh. 14, 1—14, als Epistel die Einen AG. 5, 17—21, die Anderen Weish. 5, 1—5. Dem Apostel Johannes wurde in Rom ein ganz besonderes Gedächtnißfest am 6ten Mai gehalten. Notker Labeo nemlich erzählt[2]): Unter der Domitianischen Christenverfolgung sei Johannes nach Rom gebracht, und daselbst ante portam Latinam auf Domitian's Befehl in siedendes Oel geworfen, aber als er aus demselben unverletzt hervorgegangen, nach Patmos exilirt; seitdem aber seien an diesem Orte an diesem Tage immer viele Christen zusammen gekommen, und so habe man daselbst späterhin eine Kirche gebaut, und dies Fest gestiftet. Dies Fest S. Johannis ante portam Latinam hat sich dann später auch über Rom hinaus verbreitet: es erscheint schon im Gerbertschen Sacramentar. Der Haupttag des Apostel Johannes blieb aber immer der 27te Decbr., von welchem wir schon oben das Nöthige beigebracht haben. Der 25te Juli ist dem älteren Jacobus, dem Sohne Zebedäi, dem Bruder Johannis gewidmet. Sein Tod erfolgte nach AG. 12, 1 um Ostern aus, und daher

[1]) VII, 20.

[2]) In seinem Martyrologium in Gallandi Bibl. Patr. XIII, 783.

feiert die orientalische Kirche seinen Tag am 16ten April. Am 25ten Juli aber ist, wie Notker Labeo berichtet [1]), die Translocation seiner Gebeine nach Compostella in Spanien geschehen, und diesen Tag hat die abendländische Kirche angenommen. Theotinchus giebt für den Tag die Lectionen Sirach 27, 31 — 28, 22 und Luc. 12, 35—40. Der Apostel Bartholomäus soll am 11ten Juni gestorben, am 24ten August aber soll sein Leichnam translocirt sein; endlich ließ, wie Otto von Freisingen in seinen Annalen [2]) erzählt, der Kaiser Otto II den Leichnam desselben nach Rom bringen, und diese Translocation geschah unter dem 25ten Aug. Alle diese Tage nun sind kirchlich begangen worden: In der griechischen Kirche feiert man den Tag Bartholomäi am 11ten Juni, und das Rheinauische Martyrologium setzt ihn auf den 13ten Juni; in der Stadt Rom beging man den 25ten August, und diesen Tag setzt auch das Regensburger Necrologium an; die übrige abendländische Kirche aber beging den 24ten August, welchen Tag auch alle unsere anderen Quellen haben. Theotinchus giebt für ihn die Lectionen Sirach 41, 17 — 42, 8. Luc. 10, 16—20. Der 21te September soll der Todestag des Matthäus sein, und ist daher sein Festtag. Theotinchus setzt ihn zwar auf den 6ten Mai, aber man möchte glauben, daß dies nur eine Verwechslung mit Johannes ante portam Latinam ist, weil alle anderen Quellen den 21ten September festhalten. An Lectionen werden für den Tag des Matthäus gegeben: als Evangelium Luc. 5, 27 ff. oder Matth. 9, 9 ff., und als Epistel Sprüchw. 3, 13 ff. oder Ephes. 4, 7 ff. Der Evangelist Lucas hat den 18ten October. Der 28te October aber ist der Tag Simonis und Judä. Dieser Judas ist der Verfasser des Briefs, der Thaddäus oder Lebbäus. Simon und Juda sind auf Einen Tag gebracht, nicht allein weil sie Brüder waren, sondern auch weil sie nach der Tradition den Märtyrertod an diesem selben Tage starben.

---

1) Ebendas. S. 803.

2) VI, 25.

Für die Vigilie wird Weish. 3, 1 ff. und Joh. 15, 1 ff., und für den Tag wird Röm. 8, 28 ff. und Joh. 15, 17 ff. gegeben. Der 30te November als Tag des Andreas ist sehr alt und hoch angesehen. Für die Vigilie werden Ephes. 1, 3—8 oder Sirach 44, 26 ff. und Joh. 1, 35—51, für den Tag werden Röm. 10, 10—18 und Matth. 4, 18—22 gegeben. Den Tag des Thomas hat bekanntlich und aus bekannten Ursachen die griechische Kirche am Sonntage nach Ostern. Das Calendarium Carl's des Großen und das (unächte) Martyrologium Beda's setzen ihn auf den 3ten Juli, weil, wie letztere Quelle angiebt, an diesem Tage die Gebeine desselben nach Edessa translocirt seien. Auch sonst hat der Tag geschwankt: Theotinchus hat ihn auf den 8ten Februar, das Rheinauische Martyrologium auf den 30ten Mai. Schließlich ist man bei dem 21ten December stehen geblieben, welchen Tag schon das Menardsche und Gerbertsche Sacramentar haben. Theotinchus giebt dafür Ephes. 2, 19—22 und Joh. 15, 12—25. Ein Fest aller Apostel hat die abendländische Kirche nie gehabt, doch erscheint etwas Aehnliches, und zwar ziemlich spät, in dem Feste Apostel-theilung (15. Juli). Gegenstand des Festes war die schon bei Rufinus [1]) vorkommende Tradition, daß die Apostel die Länder der Erde unter sich durch das Loos getheilt hätten. In dieser Bedeutung kommt das Fest schon im Petershusener und im Reichenauer Calendarium vor. Durantes [2]) dagegen weiß schon von einer noch anderen Bedeutung: es gelte der Auseinandertheilung der in Rom gefundenen Gebeine des Petrus und des Paulus.

Wenn wir für einige der Aposteltage keine besonderen Lectionen angegeben haben, so kommt dies einfach daher, daß sie keine hatten. Alle Sacramentare und Lectionarien geben allgemeine Messen und Lectionen für die Tage Eines Apostels oder mehrerer Apostel. Solche gebrauchte man an

[1]) Hist. eccles. I, 9.
[2]) VII, 15.

den nicht eigends ausgestatteten Tagen. Es mußte auch schwer sein, eigne Lectionen u. s. w. für die Tage solcher Apostel aufzustellen, von denen man so gut wie Nichts wußte. Oft hat man versucht, die Regel aufzufinden, nach welcher die Gedächtnißtage für die Apostel bestimmt sind. Denn wenn auch die weithin meisten auf die Tage gelegt sind, an welchen nach der Legende ihr Todestag oder die Translocation ihrer Gebeine geschehen sein soll, so sind doch diese Legenden so biegsamer Natur, daß allerdings der Fall möglich bleibt, es hätten sich die Legenden mehr nach den Tagen gerichtet als umgekehrt. Indessen lassen doch alle diese Erklärungsversuche sich nicht recht durchführen. Es ist z. B. auffallend, daß sich die Aposteltage sehr gleichmäßig über das Jahr vertheilen; aber wenn man annehmen wollte, man habe alle Monate im Jahr mit je einem Aposteltage versehen wollen, so läßt uns der März im Stich, und wir müssen auch den Evangelisten Marcus schon für einen Apostel nehmen, um den April versorgt zu wissen. Es ist auch auffallend, daß die weithin meisten Aposteltage in das letzte Drittheil der Monate fallen, aber z. B. mit Philippus und Jacobus ist dies wieder nicht der Fall. Dazu kommt, daß auf die Feststellung aller dieser Tage von dem schon so frühe erscheinenden Tage Peter und Paul an bis hin zum Bartholomäus oder Matthias an 500 Jahr verflossen sind. Wenn bei einer so lange andauernden Bildung ein bewußtes Gesetz gewaltet hätte, so wäre es auch wohl einmal im Schriftwege ausgesprochen worden; man findet aber Nichts dergleichen. Wir werden's also eben als eine regellose Bildung nehmen müssen, wie es in der Geschichte viele giebt.

Biegen wir nun wieder in die verlassene Bahn des Kirchenjahrs ein, so liegt zunächst die Quadragesima vor uns. Ueber die Vorbereitung derselben in den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, und deren Lectionen haben wir nichts Neues beizubringen: Es bleibt damit, wie wir es unter der vorigen Periode kennen gelernt haben, und die Lectionen dieser Sonntage bleiben die vom Kern des

Theotinchus angegebenen. Nicht minder steht es von nun an völlig fest, daß der Anfang der Quadragesima von Mittwoch nach Quinquagesima, dem caput jejunii ab gerechnet wird. Von da an hatte Jedermann sich den Fasten zu unterstellen, und die carolingische Gesetzgebung nahm es sehr streng mit den Speiseverboten: Carl der Große bedroht die Sachsen mit Todesstrafe, wenn sie innerhalb der Quadragesima Fleisch essen [1]. Burchard von Worms (um 1050) verlangt in seinem Corrector [2], daß Jedermann während der Quadragesima täglich die Messe höre, in derselben Almosen opfere, und erst nach derselben auf den Nachmittag esse.

Daß sich das Pönitenzwesen an die Quadragesima anschloß, kennen wir schon. Aber wir finden jetzt die Formen dieses Anschlusses mehr liturgisch geordnet. Es war eine Folge des Standpunktes, welchen die Entwickelung des Bußwesens in dieser Zeit erreicht hatte, daß nur die öffentlich büßenden groben Sünder ihre Buße während der Quadragesima abzuleisten hatten. Diese hatten sich am Mittwoch nach Quinquagesima aus der ganzen Diöces vor der Thür der bischöflichen Kathedrale einzufinden; unter liturgischen Formen führte der Diacon sie in die Kirche vor den Bischof, der ihre Beichte entgegennahm, eine von Psalmen- und anderem liturgischen Gesange umschlossene Vermahnungsrede an sie hielt, ihr Haupt mit Asche bestreuete und ihnen das Büßerkleid anzog, und ihnen ihr Maaß von Fasten und anderen Casteiungen dictirte; dann wurden sie unter Klaggesängen, wie Adam aus dem Paradiese, aus der Kirche gestoßen, welche sie dann nicht eher wieder betreten durften als am Gründonnerstage, an welchem Tage sie reconciliirt wurden. So beschreiben den Act schon die Bußordnungen des 8ten und 9ten Jahrhunderts [3], und noch der Corrector des Burchard von

---

[1]) Capit. III pro partibus Saxoniae.

[2]) Cap. 66. Wasserschl. S. 646.

[3]) Z. B. Pseudo-Egbert I, 12. Wasserschl. S. 321., vgl. Pseudo-Theodor cap. 26. Ebendas. S. 610.

Worms [1]) hat ihn so. Für die von dem Bischofe zu haltende Vermahnungsrede gaben die Bußbücher theilweise Formularien; in diesen Redeformularen wird auf eine Reihe der während der Quadragesima zu lesenden Lectionen Bezug genommen, z. B. auf Petri Wandeln auf dem Meer, den Hymnus trium puerorum, den verlornen Sohn, das verlorene Schaf, den Gichtbrüchigen, den Schächer am Kreuz, Petri Verläugnung u. s. w. [2]). Die Asche wurde vorher geweiht, und das Gerbertsche Sacramentar so wie das Pamelsche Meßantiphonar geben bei dem Tage des caput jejunii auch die Gebete und Gesänge für diesen Benedictionsact. Bekanntlich hörte die öffentliche Buße im Laufe des Mittelalters ganz auf, und damit kam selbstverständlich auch diese Art der Verbindung des Bußwesens mit der Quadragesima in Abgang. Dagegen stellte sich eine andere Art von Verbindung wieder her. Wie wir anderweit bereits wissen, verband das 4te Lateran-Concil v. J. 1215 in seinem 21ten Canon alle Laien dahin, wenigstens Ein Mal im Jahre und zwar zu Ostern zu communiciren. Damit verband sich denn die eben so obligate österliche Beichte; in derselben wurde dem Beichtenden sofort die Absolution ertheilt, aber auch das zukommende Maaß von Fasten und Büßungen auferlegt, welche er dann freilich hinterher abzuleisten hatte. Auch von dem Acte der Einstellung der Büßenden in die Buße erhielt sich Etwas: man weihte fort und fort an dem Tage des caput jejunii die Asche, und der Bischof streute dieselbe über die ganze versammelte Gemeinde aus. Daher erhielt der Tag den Namen Aschermittwoch. Wie sich vor demselben der Carneval während des Mittelalters ausbildete, ist bekannt.

Auch die Verbindung des Katechumenats mit der Quadragesima verschwand im Laufe des Mittelalters, weil die Kindertaufe allgemein ward, und es an Katechumenen fehlte. Die Quellen unserer Periode haben von der alten Scrutinien-

---

[1]) Cap. 201. Ebendas. S. 673.

[2]) Vgl. das 2te Vallicellanische Pönitential. Ebendas. S. 553. 554.

ordnung kaum eine Spur mehr; daß das Gerbertsche Sacramentar unter dem Sonnabend vor Oculi noch ein Gebet super competentes giebt, ist fast die einzige. Es blieb am Ende Nichts davon übrig, als daß man in der Ostervigilie ein beliebiges Kind taufte, um doch das Ritual derselben festhalten zu können. So schreibt es schon der aus dem Anfange des 11ten Jahrhunderts stammende dritte Muratorische Ordo vor. Späterhin hörte mit der Ostervigilie selbst auch dies auf.

Die Introiten der Fastensonntage haben, wie wir aus den Meßantiphonarien ersehen, bereits jene Anfangsworte, mit welchen wir sie nennen. Aber diese Benennungsweise kommt erst am Ende des Mittelalters in Uebung. Wir fanden in der vorigen Periode noch Spuren davon, daß die Donnerstage und einzelne Sonnabende und Sonntage in der Quadragesima eine eigne Bestimmung und darum keine besondere Messen und dergleichen hatten. Davon ist nun schon zu Anfang dieser Periode kein anderer Rest mehr, als daß einzelne Codices von Lectionarien und Sacramentarien bei dem Sonntage Reminiscere u. s. w. noch aus traditioneller Treue die alten den Zeitgenossen nicht mehr verständlichen Aufschriften Dominica vacat oder Eleemosyna datur fortführen. Vielmehr haben von Anfang dieser Periode an alle Tage von Aschermittwoch bis zur Osteroctave ihre eigenen Officien. Dagegen erhält sich die Scheidung der Quadragesima in eine Fasten- und Passionszeit, die wir in der vorigen Periode entstehen sahen: man fing mit Montag nach Lätare die Geschichten von dem Kampfe des Herrn mit den Juden, und von Judica, der darum den Namen dominica de passione behielt, die Passion des Herrn zu lesen an. Der erste Muratorische Ordo nennt den Sonntag Judica, weil er die Quadragesima in zwei Hälften scheidet, die Dominica mediana. In die Woche vor Reminiscere setzen alle unsere Quellen, wie die der vorigen Periode, den Frühlingsquatember. In der oben (S. 109) beschriebenen Feier sehen wir in dieser Periode keine Aenderung mehr eintreten. Auch die Lectionen desselben bleiben die daselbst verzeichneten. Das

Pamelsche Meßantiphonar giebt uns auch unter diesem Quatember einen Text des Hymnus trium puerorum, der etwas anders als der oben (S. 351) von uns erwähnte lautet.

Auch die Lectionen in der Quadragesima von Aschermittwoch bis Sonnabend vor Palmarum bleiben fast die oben (S. 140) von uns verzeichneten. Die wenigen Abweichungen, die vorkommen, sind folgende: Unter den Sonntagen zeigt sich nur bei Reminiscere ein Schwanken; da derselbe bald Quatembersonntag sein kann, bald nicht, so geben manche Lectionarien, z. B. das Frontonianum, für ihn gar keine Pericopen; andere, z. B. das Luccasche und das Polinchusensche Evangelienverzeichniß geben für ihn Marc. 1, 40 — 2, 12. Die Sonnabende vor Invocavit und vor Palmarum gehören zu den Tagen, die in der vorigen Periode in gewisser Beziehung exemt erschienen, daher giebt das Frontonianum für den Sonnabend vor Invocavit gar keine Lectionen; für den Sonnabend vor Palmarum aber giebt das Frontonianum ebenfalls keine Lectionen, während andere Sacharj. 9, 9—16, Joh. 17, 1—15 oder Marc. 14, 10—16 dafür ordnen. Am meisten haben die Lectionen der früher nicht mit eignen Messen versehenen Fastendonnerstage geschwankt: es erscheinen neben den vom Kern des Theotinchus dargebotenen auch für den Donnerstag nach Quinquagesima Jes. 58, 9—11, nach Invocavit Nehem. 1, 5—11. Matth. 15, 21—28, nach Reminiscere Klagl. 3, 22—57. Luc. 16, 19—31, nach Oculi Jerem. 17, 7—10. Luc. 4, 38—44, nach Lätare 2 Kön. 13, 14—21. Luc. 7, 11—16, nach Judica Jerem. 7, 1—7. Luc. 7, 36 ff.

Der Palmsonntag führt von nun an constant den Namen dominica in ramis palmarum oder olivarum, denn wenigstens für das Volk bestand fortan der Hauptthei seiner Feier in jenen Processionen mit Palmen und Zweigen, die sich während des Mittelalters immer drastischer ausbildeten und sich zuletzt auch um den Palmesel, d. h. einen hölzernen Esel mit einem Christusbilde darauf vervollständigten. Die eigentlichen Lectionen des Palmsonntags bleiben Phil. 2, 5—11

und die Leidensgeschichte nach Matth. 26, 2 — 27, 66. Daneben aber geben z. B. die donatianischen Codices des Pamelschen Comes auch Marc. 11, 1 ff. als Lection für die Palmenweihe, und am Ende des Mittelalters wird als evangelische Pericope Matth. 21, 1 ff. gewöhnlich. An jedem Tage der großen Woche war feierlicher Gottesdienst, aber die Lectionen der drei ersten Tage sind nicht ganz fest. Für den Montag fanden wir im Kern des Theotinchus Jes. 50, 5—10 und Joh. 12, 1—23; daneben erscheinen nun aber auch Sacharj. 11, 12 — 13, 9 und Joh. 12, 1—37. Für den Dinstag gab der Kern des Theotinchus Jerem. 11, 18—26. Weish. 2, 10—22 und Joh. 12, 24—43. Daneben erscheinen nun aber auch Joh. 13, 1—32 oder die Leidensgeschichte nach Marc. 14, 1 ff. Für Mittwoch gab der Kern des Theotinchus Jes. 62, 11—63, 7. Jes. 53, 1—12 und die Leidensgeschichte nach Luc. 22, 1 — 23, 53, und dabei bleibt es. Dagegen ist es etwas Neues, wenn der erste Muratorische Ordo und das Menardsche Sacramentar verordnen, daß die feierlichen Charfreitagsgebete, die wir oben (S. 146) beschrieben haben, nicht bloß am Charfreitage sondern auch am Mittwoch der großen Woche vor der Verlesung der Leidensgeschichte gesprochen werden sollen.

Die Feier des Gründonnerstages mit seinen Messen zur Reconciliation der Pönitenten, zur Weihung des Chrisma und zum Gedächtnisse der Einsetzung des heiligen Abendmahls bleibt, wie wir sie (S. 145) kennen gelernt haben, nur daß die Reconciliation der Pönitenten im Verlaufe des Mittelalters in Abgang kommt. Zu den verschiedenen Gebräuchen, welche die Trauer dieser Tage ausdrücken sollen, als dem Schweigen des Hallelujah und der Glocken, der Verbergung des Lichts bis zur Ostervigilie, des Unterlassens des Friedenskusses, gesellt sich im Laufe des Mittelalters noch der andere, daß man am Gründonnerstage die Altäre denudirte, um sie erst am Morgen des großen Sabbath wieder mit ihren Decken zu zieren. Auch der Gebrauch des Fußwaschens findet sich während des Mittelalters in der abendländischen Kirche ein: Bern=

hard von Clairvaux[1]) und Durantes[2]) kennen und empfehlen ihn; doch ist er nie wie in der griechischen Kirche allgemein geworden. Der Name „Gründonnerstag" entsteht während des Mittelalters als Volksbenennung; die liturgische Sprache der Kirche kennt ihn durchaus nicht, und sein Ursprung wie seine Bedeutung sind bisher nicht aufgeklärt[3]). Die Lectionen bleiben die von dem Kern des Theotinchus (S. 146) angegebenen.

Die Begehung des Charfreitags gestaltet sich ein wenig anders als in der vorigen Periode (S. 146). Es wurden nemlich die Lectionen und Charfreitagsgebete so, wie wir es dort gesehen haben, Vormittags gehalten; Nachmittags aber um 3 Uhr begab man sich wieder in die Kirche, es war vor dem Altar ein Kreuz aufgerichtet, Alle traten unter Vortritt der Geistlichkeit unter Antiphonengesang und Hymnengesang heran um es zu küssen, und nachdem Alle das Kreuz geküßt, wurde von den am Tage zuvor consecrirten Elementen Communion gehalten. So beschreiben der erste Muratorische Ordo und das Menardsche Sacramentar die Feier des Charfreitags. Seine Lectionen bleiben übrigens die dort angegebenen.

Die Feier des großen Sabbath bleibt zunächst so, wie wir sie oben (S. 147) kennen gelernt haben, daß am Morgen das letzte Scrutinium, von Nachmittags 3 Uhr an aber bis zur Mitternacht hin nach einander die Weihung der Osterkerze, die Lectionen mit Gebet, die Taufen, die Vigilienmesse statt finden. Hinsichtlich der Zahl der zu lesenden Lectionen dauert der Zwiespalt fort. Das Gerbertsche Sacramentar hat die 12 Lectionen, wie wir sie im Kern des Theotinchus fanden; der erste Muratorische Ordo hat die 4 Lectionen, die wir im Gregorianum fanden; dagegen hat das Menardsche Sacramentar 8 Lectionen, und Alcuins Comes 5 Lectionen,

---

[1]) In seinem Sermo de coena Domini.
[2]) VI, 75.
[3]) Eine Menge von Hypothesen hat Augusti a. a. O. II, 112 ff. referirt.

während wieder Amalarius nur 4 Lectionen kennt. Uebrigens sind es immer die nemlichen Lectionen, welche der Kern des Theotinchus uns angab, und auch die Lectionen für die Vigilienmesse bleiben dieselben. Indessen erreicht diese Anordnung der Ostervigilie das Ende des Mittelalters nicht. Manches davon, z. B. das letzte Scrutinium und die Taufen, kam in Abgang; und was davon blieb, nahm man nicht mehr nach alter Weise bis zur Mitternacht hin sondern Nachmittags oder zur Vesper vor. Auch änderte sich der Schwerpunkt der Feier: wenn derselbe bis dahin in den Taufen gelegen hatte, so daß die Segnung der Taufquelle dieselben nur einleitete, so ward nun diese benedictio fontis, mittelst welcher das Taufwasser für das ganze Jahr geweiht wurde, die Hauptsache. In dieser veränderten Gestalt kennt schon Durantes [1]) die Ostervigilie.

Noch ist eines Gebrauchs zu erwähnen, von welchem sich in dieser Zeit mehrfache Spuren finden. Man kam nemlich in der Opfertheorie, d. h. in der Anschauung, daß die Kirche das die Sünden sühnende Opfer bringe, in der That so weit, daß man am Ostersabbath ein Lamm schlachtete, dessen Fleisch in der Ostervigilie feierlich benedicirte, und am Ostertage verzehrte. Walafrid Strabo erzählt uns von diesem Gebrauche, und das Gerbertsche Sacramentar giebt uns auch das Benedictionsgebet dafür, in welchem der Gott, der Israel gebot das Passahlamm in figuram Christi zu essen, angerufen wird, er möge benedicere et sanctificare has ovium mundarum carnes, ut quicumque ex eis de populis tuis fidelibus comederint, omni benedictione coelesti et gratia tua saturati, repleantur in bonis. Indessen darf man nicht verschweigen, daß ein Mann wie Walafrid Strabo dies als einen quorundam simplicium error de Judaicarum superstitionum seminario natus bezeichnet; er sagt darüber [2]): illum dico errorem, quo quidem agni carnes in Pascha, juxta vel sub altari eas

[1]) VI, 80 ff.
[2]) De reb. eccles. cap. 18.

ponentes, benedictione propria consecrabant, et ipsa resurrectionis die, ante ceteros corporales cibos de ipsis carnibus percipiebant. Cujus benedictionis series adhuc a multis habetur. Quod quam sit supervacuum et a sacramentis christianae perfectionis abhorrens, facile perspicit, qui veraciter intelligit, quod pascha nostrum immolatus est Christus. So ist denn dieser Gebrauch auch wieder verschwunden; doch kennt ihn noch Durantes [1]). Dagegen erhielt sich die Sitte, die wir schon früher in der fränkischen Kirche fanden, am Ostersabbath Wachs zu weihen, und aus demselben Lammfiguren, sogenannte Agnus Dei, zu formen und als Amulete zu gebrauchen.

Die alte Sitte, die ganze Osterwoche als Festzeit zu begehen, besteht noch am Anfang unserer Periode, kommt aber im Laufe des Mittelalters außer Uebung. Schon die Statuta Bonifacii reden nur von in pascha Domini post Dominicam dies tres sabbatizandi. Dem entsprechend verordnet das Concil zu Mainz v. J. 813 in seinem 36ten Canon: Praecipimus diem dominicam paschae cum omni honore et sobrietate venerari, similiter feriam secundam, tertiam et quartam; — a feria quinta ante missam licentia sit arandi vel seminandi et hortum vel vineam excolendi et septem circum ducendi, ab alio vero opere cessare decrevimus. Und das Concil zu Costnitz v. J. 1094 verordnet dann endlich: Statuit synodus, ut tam in hebdomada pentecostes quam in hebdomada paschali tres tantum dies festivi celebrentur [2]). So wurde die Feier des Oster- und des Pfingstfestes eine dreitägige. Indessen hält auch Durantes [3]) noch fest, daß doch nur die nöthigsten Arbeiten an den weiteren Tagen der Woche erlaubt seien. Selbstverständlich aber verblieb der Woche die tägliche Messe. Auch die Lectionen, welche wir oben (S. 153) im Kern des Theotinchus für diese Woche gefunden haben, bleiben

[1]) IV, 86.
[2]) Bei Mansi XX, 497.
[3]) IV, 88.

bei Bestande, mit dem Unterschiede, daß als Evangelium für den Sonnabend nach Ostern die Stelle Joh. 20, 1 ff. und als Evangelium für den ersten Sonntag nach Ostern die Stelle Joh. 20, 19 ff. üblich wird. Diese Stellen finden sich schon in Pamels Comes, und schließlich wieder im Homiliar Carl's des Großen. Wir wissen, daß man von Alters her den Gegensatz zwischen der Fastenzeit und der Osterfreudenzeit in mancher Weise auszuprägen suchte, z. B. durch das Wiederanzünden des vor dem Charfreitage verborgenen Lichts in der Ostervigilie, durch das Wiedersingen des Hallelujah und Gloria, durch das stehende Gebet. Während des Mittelalters nun hat sich dieser selbe Gegensatz unter Leitung der Kirche auf sehr mannigfache Weise in den Volkssitten Gestalt gegeben: man führte geistliche Comödien auf, die Geistlichen machten den Leuten Späße vor, die sogenannten risus paschales u. s. w. Selbst in den Cultus zog sich dies hinein: die Prediger glaubten in dieser Osterzeit ihre Gemeinden durch allerlei eingemischte Schnurren und Schwänke ergötzen zu müssen. Die alte Benennung der Osterwoche und des auf sie folgenden Sonntags als hebdomada und dominica in albis verlor sich im Laufe des Mittelalters, weil das Katechumeneninstitut, mit welchem sie zusammenhing, in Abgang kam. Statt dessen kamen am Ende des Mittelalters für den Sonntag nach Ostern und die folgenden Sonntage die bekannten Namen Quasimodogeniti u. s. w. auf. Sie sind von den Anfangsworten der Introiten dieser Sonntage entnommen, welche schon in den ältesten Antiphonarien des 9ten Jahrhunderts diese Anfangsworte haben.

Aus der vorigen Periode wissen wir, daß manche derzeitige Quellen, z. B. das Gelasianum, eine überzählige Menge von Sonntagen in der Pentekoste annehmen. Das wiederholt sich nun noch in einigen Quellen unserer jetzigen Periode. So z. B. zählt das in den Werken Gregor's des Großen abgedruckte Horenantiphonar 6 Sonntage nach der Osteroctave, und außerdem noch einen Sonntag nach Himmelfahrt; und der vaticanische Anhang zählt 5 Sonntage nach der Osteroctave,

und außerdem einen Sonntag nach Himmelfahrt. Alle unsere anderen Quellen haben die richtige Zahl von 4 Sonntagen nach der Osteroctave und 1 nach Himmelfahrt. Die Lectionen dieser Sonntage bleiben die nemlichen, welche wir oben (S. 154) in dem Kern des Theotinchus dafür verzeichnet fanden. Nur der Comes Alcuins weicht in so weit ab, als er für den Sonntag nach Himmelfahrt als Epistel Ephes. 2, 4—7 giebt, welche Lection aber keinen Bestand gehabt hat.

In die Pentekoste fallen noch einige für uns interessante Heiligen- und andere Feste, über welche wir gleich hier das Nöthige einschalten. Es sind, außer den bereits besprochenen Tagen des Philippus und Jacobus, des Johannes ante portam latinam und des Evangelisten Marcus, das Pascha annotinum, das Kreuzerfindungsfest, zu welchem wir gleich das Kreuzerhöhungsfest hinzunehmen, die Litania major des 25ten April, und die Rogationen vor Himmelfahrt; denn das Fest dedicationis ecclesiae Mariae ad martyres (s. oben S. 177) interessirt uns jetzt nicht mehr, nachdem es durch die weiterhin zu besprechende Entstehung des Allerheiligenfestes seine generelle Bedeutung verloren hat.

Das Pascha annotinum (s. oben S. 154) kommt zu Anfang unserer Periode noch häufig in den Quellen vor, verschwindet aber später, da es mit dem Institut des Katechumenats zusammenhing, und dieses unterging.

Die beiden Kreuzesfeste sind schon mit Anfang unserer Periode allgemein verbreitet. Der gallische Ursprung des Kreuzerfindungsfestes (3 Mai) und die römische Herkunft des Kreuzerhöhungsfestes (14 Septbr.) und der in diesem verschiedenen Ursprunge begründete Unterschied treten nur zu Anfang unserer Periode in Erscheinungen hervor, wie daß das Calendar Carl's des Großen nur Kreuzerfindung, und das Speiersche Evangelienverzeichniß nur Kreuzeserhöhung kennt. Für Kreuzerfindung bleiben die Lectionen, welche uns (S. 175) der Kern des Theotinchus gab, in allgemeiner Geltung. Für Kreuzerhöhung geben unsere Quellen die Lectionen Phil. 2,

5—11 und Joh. 3, 1—15. Beide Feste haben mithin das nemliche, sichtlich um des 14ten Verses willen gewählte Evangelium.

Die Litanei des 25ten April und die Rogationen vor Himmelfahrt (vgl. oben S. 155 ff.) finden wir in dieser Periode beide allgemein verbreitet. Zwar geben manche unserer Quellen nur die eine oder die anderen, z. B. das Regensburger Necrologium nur die Litanei des 25ten April, und das Menardsche Sacramentar nur die Rogationen. Aber schon hieraus sehen wir, daß die Litanei des 25ten April neben den gallischen Rogationen in der abendländischen Kirche verbreitet war. Ueberdem führen nicht die wenigsten und nicht die unbedeutendsten unter unseren Quellen, z. B. das Gerbertsche Sacramentar und das Pamelsche Meßantiphonar, beide neben einander auf. Das Concil zu Mainz v. J. 813 machte in seinem 33ten Canon das Begehen der Rogationen allen Christen zur Pflicht; und der Corrector des Burchard von Worms hat unter seinen Beichtfragen auch die [1]: ob man auch die Fasten der litania major und der Rogationen gehalten habe? Die Begehung des 25ten April bleibt, wie wir sie oben kennen gelernt haben. Das Pamelsche Meßantiphonar giebt uns die lange Reihe von Antiphonen, die man während der Procession sang; und das Speirische Evangelienverzeichniß giebt als Lection für die Messe Luc. 11, 5—13. Eben so bleibt die Begehung der Rogationen die uns bekannte. Die Sacramentarien geben Gebete, an den Stationen der Procession jedes Tages zu sprechen, und eine Messe für jeden Tag. Und für letztere geben unsere Lectionarien dieselben Lectionen, welche wir (S. 159) im Kern des Theotinchus fanden; Alcuins Comes giebt neben Jacob. 5, 16—20 noch eine zweite Epistel 1 Tim. 2, 1—6. Der 3te Tag der Rogationen, der Mittwoch vor Himmelfahrt, bekommt aber dadurch eine Doppelstellung, daß er im Laufe dieser Periode auch zur Himmelfahrtsvigilie wird. So ge-

[1]) Cap. 70. Wasserschl. S. 646.

schieht es, daß manche unserer Quellen ihn zwei Mal, erstens als dritten Tag der Rogationen, zweitens als Himmelfahrtsvigilie bedenken. Andere unserer Quellen (z. B. das Frontonianum und das erste vaticanische Evangelienverzeichniß), welche die Rogationen nicht haben, behandeln auch diesen Mittwoch erstens als Wochentag, in welcher Beziehung sie ihm Joh. 3, 22—29 zur Lection geben, und daneben zweitens als Himmelfahrtsvigilie.

Die meisten unserer Lectionarien geben auch für die Wochentage der Pentekoste Lectionen, einige (wie Pamels Comes) nur für die Mittwoche und Freitage, andere (wie Theotinchus) für alle Tage, so weit sie nicht Fest- oder Heiligentage sind. Wir stellen auch hier beispielsweise eine Anzahl der hier zur Anwendung gekommenen Lectionen zusammen. Als Evangelien erscheinen Joh. 3, 22—29. 4, 47—53. 6, 1—3. 12, 44—50. 13, 33—36. 15, 7—11. 17, 11—15. Diese Johanneischen Pericopen erscheinen bei allen Lectionarien für die Mittwoche, beziehungsweise Freitage dieser Zeit, und werden, da ihre Zahl nicht ausreicht, auch für mehrere Tage gegeben; auch findet sich oft die Anweisung, daß die bekanntlich alle aus dem Evangelium Johannis genommenen Sonntagsevangelien an dem darauf folgenden Mittwoch oder Freitag oder Sonnabend zu wiederholen seien. Daneben aber finden sich für die anderen Wochentage die evangelischen Pericopen Matth. 9, 14—17. 11, 20—24. 28, 8—15. Marc. 16, 9—13. Luc. 11, 37—48. 16, 19—31. 20, 19—26. 24, 1—12. 24, 44 ff. Als Episteln erscheinen Ebr. 2, 9 — 3, 1. 13, 17—21. 1 Petr. 1, 18—25. 4, 8—11. 1 Joh. 2, 1—8. 1 Thess. 5, 5—11. Diese Episteln erscheinen wieder allgemein bei den bevorzugten Wochentagen, und werden gleichfalls wiederholt. Für die anderen Wochentage aber werden gegeben AG. 4, 23 ff. 8, 5—17. 10, 1—16. 10, 17—35. 11, 1—18. 11, 19—30. 12, 17 — 13, 12. 14, 8—28. 15, 1—21. 15, 21 — 16, 6. 16, 7—31. 16, 32 — 17, 4. 17, 5—22. 17, 23 — 18, 11. 18, 12 — 19, 12. 19, 23—40. 20, 1—38. 21, 10—40. 22, 1—30.

23, 1—30, also eine ziemlich vollständige lectio continua der Apostelgeschichte. Wir ersehen hieraus erstens, daß man sich nicht ohne Erfolg bemüht hat, die Stellen der Bedeutung der Pentekoste gemäß auszuwählen. Sodann können wir hier einen Blick in die Entstehung der Pericopen thun: Man hat zunächst auch bei der Bestimmung der Lectionen für die Wochentage der Pentekoste sich an das die Auswahl der Sonntagspericopen dieser Zeit bestimmende Princip (S. 155) gehalten, daß dieselben aus dem Evangelium Johannis und den katholischen Briefen sein sollen; als man aber hiemit nicht reichte, hat man für die nicht bevorzugten Wochentage die evangelischen Pericopen durch Abschnitte anderer Evangelien von verwandtem Inhalt ergänzt, wegen der Episteln aber auf die alte uns öfter entgegengetretene und namentlich auch der gallischen Kirche angehörige Einrichtung zurückgegriffen, nach welcher in der Pentekoste vorzugsweise die Apostelgeschichte gelesen werden sollte, weil sich in dem, was diese erzähle, die Macht und Herrlichkeit des Auferstandenen und Aufgefahrenen so sichtlich offenbaren.

Der Himmelfahrtsvigilie, die wir schon in der vorigen Periode (S. 159) im Kern des Theotinchus fanden, erwähnen von nun an fast alle unsere Quellen. An die Stelle der Vigilienepistel AG. 4, 32 ff., welche der Kern des Theotinchus gab, tritt die Pericope Ephes. 4, 7—13. Dagegen bleibt das Evangelium Joh. 17, 1 ff., denn die Lection Luc. 24, 44—53, welche das Speirische Evangelienverzeichniß giebt, hat sich nicht befestigt. Die Lectionen des Himmelfahrtstages bleiben die vom Kern des Theotinchus angegebenen.

Die Feier der Pfingstvigilie ist geblieben, wie wir sie (S. 160) kennen. Nur hinsichtlich der zu lesenden Lectionenreihe zeigen sich Verschiedenheiten. Das Gerbertsche Sacramentar und Pamel's Comes verbinden die Lectionen des Gelasianum mit denen des Gregorianum, so daß sie 6 Lectionen und den Ps. 42 haben. Das Menardsche Sacramentar dagegen hat die 4 Lectionen 1 Mos. 5, 32 ff. 5 Mos. 31, 22 ff. 3 Mos. 23, 10 ff. Jes. 4, 1 ff. und den Ps. 42.

Die Lectionen für die Pfingstvigilienmesse und für den Pfingstsonntag sind dieselben geblieben, welche der Kern des Theotinchus uns angab. Im Laufe des Mittelalters kamen selbstverständlich die Taufen auch der Pfingstvigilie außer Uebung, und es blieb nur die benedictio fontis übrig.

In manchen Lectionarien und Sacramentarien aus dem Anfange unserer Periode finden wir noch den Donnerstag nach Pfingsten ohne eigne Messe und Lectionen. Es ist dies noch ein Rest von dem alten Vacat der Fastendonnerstage. Im Uebrigen steht es zu Anfang unserer Periode fest, daß die ganze Woche als Festwoche angesehen wird. Im weiteren Verlaufe des Mittelalters nimmt es dann mit der Pfingstwoche denselben Gang wie mit der Osterwoche: Burchard von Worms (um 1050) behandelt Pfingsten als viertägig, wenn er dem schwer Büßenden erlaubt, zu Pfingsten auf vier Tage sein Fasten zu unterbrechen [1]; und der oben erwähnte Canon des Concils zu Costnitz v. J. 1094 macht dann das Pfingstfest wie das Osterfest dreitägig. Dabei behalten selbstverständlich alle Tage dieser Woche ihre eignen Officien und Lectionen. Doch findet dabei eine Verschiedenheit statt, die uns schon im Kern des Theotinchus bemerklich wurde: man feierte nemlich, wie wir wissen, den Sommerquatember nicht mehr immer in der Pfingstwoche sondern immer in der 2ten Woche des Junius und also auch, wenn die Pfingstwoche früher fällt, in einer späteren Woche. Daher kommt es nun, daß etliche unserer Quellen den Sommerquatember in der Pfingstwoche, andere ihn in einer späteren Woche, und noch andere (z. B. das Gerbertsche und Menardsche Sacramentar u. s. w.) ihn sogar zwei Mal, erst in der Pfingstwoche und dann in einer späteren Woche geben. Und davon ist denn die noch weitere Folge, daß der Mittwoch, Freitag und Sonnabend dieser Woche, so wie der auf sie folgende Sonntag eine doppelte Ausstattung erhalten, erstens als Quatembertage, und zweitens als Pfingstwochentage und Pfingstoctave. Daß

[1] Cap. 184. 185. Wasserschl. S. 670.

der Quatember von manchen Quellen zwei Mal, erst in der Pfingstwoche und dann in einer späteren gebracht wird, ist aber dadurch gerechtfertigt, daß die Meßgebete für die Quatembertage doch etwas anders gefaßt sind, wenn dieselben in die Pfingstwoche fallen: sie nehmen dann ausdrücklich auf das Pfingstfest und seine Heilsthatsache Bezug, während die Meßgebete für den Sommerquatember, wenn er nicht in die Pfingstwoche sondern später fällt, ganz allgemeine Fastengebete sind. Wir müssen aber, aus Ursachen, die sich uns später erklären werden, auch darauf achten, wohin unsere Quellen den Sommerquatember stellen, wenn sie ihn nicht in die Pfingstwoche stellen: Alcuins Comes nemlich stellt ihn zwischen den 2ten und 3ten Sonntag nach Pfingsten, Theotinchus stellt ihn zwischen den 4 und 5ten Sonntag nach Pfingsten, die meisten aber stellen ihn zwischen den 3 und 4ten Sonntag nach Pfingsten. Also, der ganze Zeitraum von Mittwoch nach Pfingsten bis zum 4ten, ja bis zum 5ten Sonntag nach Pfingsten hin stellt sich als ein von dem Sommerquatember beherrschter Zeitraum dar. Die Lectionen, welche der Kern des Theotinchus für die Pfingstwoche giebt, sofern sie nicht Quatemberwoche ist, haben wir oben (S. 162) angegeben. Bei diesen Lectionen verbleibt es auch so ziemlich; nur für den Mittwoch hat Alcuins Comes neben AG. 2, 14 ff. die Epistel AG. 5, 12—16, und Pamels Comes hat die letztere Epistel allein. Die Feier des Sommerquatembers verbleibt, wie wir sie oben (S. 116 ff.) beschrieben haben. Auch die daselbst nach dem Kern des Theotinchus angegebenen Lectionen für den Mittwoch, Freitag und Sonnabend dieses Quatembers bleiben meist bei Bestande; nur für den Freitag hat Pamels Comes ein anderes Evangelium, nemlich Luc. 8, 41 ff. Für den auf den Sommerquatember folgenden Sonntag gab der Kern des Theotinchus Röm. 8, 18—23 und Luc. 6, 36—42. Darin folgen nun auch die weithin meisten unserer Quellen nach. Die Einrichtung ist nemlich die, daß diese Lectionen an dem Sonntage, vor welchen in dem betreffenden Jahre der immer wechselnde Quatember fällt, gelesen werden, und

die etwaigen anderen Lectionen dieses Sonntags verdrängen. Doch zeigt sich eine Abweichung hievon, die so wichtig für das Folgende ist, daß wir sie anmerken müssen: Pamels Comes liest am Sonntage nach dem Quatember (der bei ihm der 4te nach Pfingsten ist) die Lectionen 1 Petr. 5, 6 ff. und Luc. 15, 1 ff., giebt dann aber seinem 5ten Sonntage nach Pfingsten die sonst dem auf den Sommerquatember folgenden Sonntage zukommenden Lectionen Röm. 8, 18—23 und Luc. 6, 36—42. Man wird nicht verkennen können, daß jene Lectionen 1 Petr. 5 und Luc. 15 sich eben so gut zu Quatembersonntagslectionen eignen, weil sie eben so passende Bußlectionen sind als das andere Lectionenpaar: es ist hier also zweien Sonntagen nach dem Sommerquatember, und zwar noch dem 4 und 5ten nach Pfingsten die Bedeutung einer Fasten- und Bußzeit gegeben.

Der Sonntag nach Pfingsten hat, wenn der Sommerquatember in die Pfingstwoche fällt, die Bedeutung des Quatembersonntags, und damit die eben erwähnten Lectionen. Aber wenn dieser Fall nicht eintritt, hat er schon von der vorigen Periode her die Bedeutung der Pfingstoctave, und der Kern des Theotinchus gab uns dafür bereits (S. 162) die Lectionen Offenb. 4, 1—9. Joh. 3, 1—15. Von diesen Lectionen hat die Epistel sich verloren; auch AG. 5, 29 ff., welche Stelle Pamels Comes giebt, hat sich nicht gehalten; am meisten Verbreitung hat die Lection 1 Cor. 12, 2—11 gefunden. Diesem Sonntage hat sich aber im Laufe des Mittelalters noch eine andere Bedeutung, die des Trinitatisfestes, angefügt, deren Entstehung wir geschichtlich verfolgen müssen.

Schon das Gelasianum giebt für den Sonntag der Pfingstoctave eine Präfation, welche die Trinität zum Inhalt hat; es ist die auch in unserer Kirche gebräuchliche Präfation: Qui cum unigenito tuo filio et sancto spiritu unus es deus, unus es dominus non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae etc. Es mußte der Gedanke nahe liegen, nach dem Festhalbjahr, welches die Offenbarungsthaten

des dreieinigen Gottes berichtet, gerade an den dreieinigen Gott in gleichsam zusammenfassender Weise den Lobgesang des Sanctus zu richten. Darauf verfaßte, wie Micrologus[1]) berichtet, Alcuin zum Frommen ungelehrter Priester tägliche Meßgebete für die sieben Wochentage, die sich auch in den Sacramentarien, z. B. dem Gerbertschen finden, und unter diesen handeln die Gebete der ersten für den Sonntag bestimmten de sancta trinitate, welche Ueberschrift diese Messe auch trägt. In dieser Messe benutzte Alcuin jene Präfation des Gelasianum. Diese Alcuinsche Messe de sancta trinitate nimmt schon das Menardsche Sacramentar für den Sonntag der Pfingstoctave auf, wie wir bereits oben sahen, wo wir die Art besprachen, wie dies Sacramentar für die Sonntage nach Pfingsten sorgt (S. 253). Dann verfaßte Stephan von Leiden († 920) zu der gedachten Messe des Alcuin ein vollständiges Meßamt mit Antiphonen und allem Zubehör, wie Micrologus ebendaselbst berichtet. Von dieser Zeit an finden sich Spuren davon, daß man an einzelnen Orten ein Trinitatisfest zu feiern anfängt. Ein Abt Potho von Prüm (um 1150) eifert in seiner Schrift de statu ecclesiae heftig dagegen, daß man von einigen Klöstern aus versuche, neue Feste als Trinitatis, Transfigurationis Domini, Conceptionis Mariä einzuführen[2]). Der päpstliche Stuhl erklärte sich für damals auch noch dagegen: Alexander III gab auf dem 3ten Laterankoncil v. J. 1179 die Erklärung ab: man fange jetzt an ein Trinitatisfest zu feiern, an einigen Orten an der Pfingstoctave, an anderen am ersten Sonntage vor dem Advent; die römische Kirche halte diese Weise nicht, der Trinität ein specielles Fest zu geben, da man täglich das Gloria Patri et filio et sp. sancto singe[3]). So blieb das Schwanken. Bernhard von Clairvaux kennt das Fest nicht; dagegen Rupert von Deutz[4]) kennt und empfiehlt es. Auch das Schwanken hinsichtlich der

[1]) Cap. 60.
[2]) Bibl. P. P. Lugdun. Tom. XXI, p. 502.
[3]) Siehe die Stelle bei Rheinwald a. a. O. 208.
[4]) De div. off. XI, 1 ff.

Zeit blieb. Wenn es auch meistens an der Pfingstoctave gefeiert sein mag, so ist es doch auch am Sonntage vor dem Advent gefeiert worden: Schon das Pamelsche Meßantiphonar giebt, nachdem es nicht wie gewöhnlich 24 sondern nur 23 Sonntage nach der Pfingstoctave aufgeführt hat, nach dem 23ten eine Messe de sancta trinitate, will also am letzten Sonntage vor dem Advent eine Trinitatismesse gehalten wissen; und das 3te vaticanische Evangelienverzeichniß aus der Mitte des 12ten Jahrhunderts hat das Trinitatisfest am Sonntage vor dem Advent, und giebt dafür das Evangelium Joh. 15, 26 ff. Es mußte allerdings eben so nahe liegen, das ganze Kirchenjahr als die Festhälfte desselben mit dem Trinitatisfeste abzuschließen. Noch zu Durantes' Zeit dauerte das Schwanken in beider Beziehung, daß es nicht allgemein, und daß es von den Einen am ersten, von den Anderen am letzten der Sonntage nach Pfingsten gefeiert wurde; er empfiehlt es übrigens, es sei richtig, sagt er, nachdem man zu Weihnacht des Vaters, zu Ostern des Sohnes, zu Pfingsten des heiligen Geistes Fest gefeiert habe, darnach das Trinitatisfest zu feiern [1]). Das entging freilich ihm und seiner Zeit, daß ein Fest eine Heilsthatsache, ein Factum voraussetzt. Und so kam es denn endlich zur kirchlichen Sanction des Trinitatisfestes. Nachdem bereits eine Synode zu Arles v. J. 1260 in ihrem 6ten Canon das Trinitatisfest an der Pfingstoctave zu feiern geboten hatte [2]), bestätigte es Johannes XXII († 1334). In Beda's Homilien kommt es schon vor, und führt auch da die Lection Joh. 15, 26 — 16, 4. In dem Homiliar Carl's des Großen kommt es nicht vor, da dieses den Sonntag nach Pfingsten nur als Pfingstoctave kennt; und so hat unsere Kirche wohl das Trinitatisfest aber nicht seine Pericope, sondern das Evangelium der Pfingstoctave Joh. 3 überkommen.

Wir wissen schon von früher her, daß in den Jahresabschnitt zwischen die Pfingstoctave und den Advent eine un-

[1]) VI, 114.

[2]) Mansi XXIII bei Rheinwald a. a. O. 209.

gewöhnlich große Zahl von hoch angesehenen Heiligentagen fallen. Mehrere unter diesen Heiligentagen sind für die Gestaltung auch des Jahrs des Herrn in diesem Jahresabschnitt maaßgebend geworden, und wir müssen daher, was über dieselben zu sagen ist, hier voraufschicken. Die uns interessirenden Heiligentage dieses Jahresabschnitts sind, außer den bereits von uns besprochenen Marien-, Apostel- und Kreuzesfesten nebst dem Maccabäerfeste, Petri Kettenfeier und Aposteltheilung, namentlich die uns schon von früher her bekannten Feste und Tage der Geburt Johannis des Täufers, des Laurentius, der Enthauptung des Johannes, des Cornelius und Cyprian, des Herbstquatembers, Michaelis und Allerheiligen, welchen sich dann noch die während des Mittelalters entstehenden Feste und Tage des Fronleichnamsfestes, der Verklärung des Herrn (6. Aug.), der Conception des Täufers Johannes (24. Sept.), und Aller Seelen (2. Novbr.), so wie das römische Jubeljahr anschließen.

Den Tag Johannis des Täufers kennen wir lange, und auch seine Lectionen hat uns (S. 179) der Kern des Theotinchus bereits angegeben. Man ist aber in dieser Periode sichtlich bemüht gewesen, die Form der Feste des Täufers der der Feste des Herrn nachzubilden. Die erste Folge davon war, daß man, wie man am Geburtsfeste des Herrn drei Messen (eine de nocte, eine mane, und eine in die) hielt, dem Täufer wenigstens zwei Messen, eine de nocte und eine in die gab. Für diese neu hinzukommende Messe de nocte giebt schon Pamels Comes die Lectionen Jes. 41, 27 ff. Luc. 1, 18 ff. Aus dem nemlichen Triebe aber, die Feste des Täufers den Festen des Herrn nachzubilden, geschah es auch, daß man dem Täufer wie dem Herrn und der Maria ein festum conceptionis gab. Das Petershusener Kalendar aus dem 9ten, und das Regensburger Necrologium aus dem 11ten Jahrhundert, so wie Theotinchus führen es bereits unter dem 24ten Septbr auf. Für den uns schon lange bekannten Tag decollationis Johannis (29. Aug.) gab uns schon der

Kern des Theotinchus die Lectionen Ebr. 11, 36—39, und Marc. 6, 17—29, welche uns auch in dieser Periode wieder erscheinen; daneben aber geben Pamels Comes auch die Epistel Sprüchw. 10, 28 ff. und das Homiliar Carl's des Großen das Evangelium Matth. 14, 1 ff. Außerdem erinnern wir daran, daß sich um das Johannisfest (24. Juni) herum während des Mittelalters viele, zum Theil aus dem Heidenthum originirende Volksgebräuche abgelagert haben.

Der uns schon sehr lange bekannte Tag des römischen Märtyrers Laurentius (10. Aug.) erscheint in allen unseren Quellen als hoher Festtag mit Vigilie und Octave. Ja, man gab nun auch ihm wie dem Johannistage eine doppelte Messe. Für seine Vigilie erscheinen die Lectionen Sir. 51, 1—12 und Matth. 16, 24—28. Für den Tag gab der Kern des Theotinchus 2 Cor. 9, 6—10 und Joh. 12, 24—26. Diese Lectionen bleiben nun auch für die zweite Messe; für die Messe de nocte aber giebt das Speiersche Evangelienverzeichniß Matth. 10, 37—42. Auch den Tag des Cornelius und Cyprian (14. Septbr) kennen wir längst, nicht allein aus der römischen sondern auch aus der gallischen Kirche her. Als Evangelium dafür erscheint allgemein Luc. 11, 47—54; als Epistel neben Sprüchw. 10, 25 — 11, 11 auch Sirach 48, 1—28. Nachdem das Fest Kreuzeserhöhung (s. oben) entstanden und auf denselben Tag (14. Sept.) gelegt ist, tritt die frühere hohe Bedeutung des Tags als Tags Cypriani et Cornelii hinter dieser neuen Bedeutung zurück, was, wie wir sehen werden, für den Verfolg unserer Untersuchung nicht unwichtig ist.

In demselben Maaße wie das Ansehen des Tages Cypriani abnimmt, nimmt das Ansehen des von Anfang unserer Periode her allgemein verbreiteten Michaelistages (29. Sept.) zu. Unsere späteren Quellen geben ihm eine Vigilie, und das Concil zu Mainz v. 813 rechnet es bereits unter die bürgerlich zu feiernden Feste. Als Lectionen werden Offenb. 1, 1—5 und Matth. 18, 1—10 gegeben; als Epistel kommt auch wohl Offenb. 12, 7 ff. vor.

Wie das Fest der Maria ad martyres (13. Mai) entstand, und wie Gregor III ein Oratorium aller Heiligen stiftete, haben wir (S. 177) gesehen. Aus diesen Anfängen ist in einer bisher noch nicht aufgeklärten Weise das eigentliche Allerheiligenfest am 1ten November hervorgegangen. Zur Zeit Carl's des Großen muß es in Rom schon bestanden haben, denn wir besitzen einen Brief, in welchem ein gewisser Cathnulphus Carl den Großen um Einführung dieses Festes in Gallien und Deutschland bittet [1]), und um dieselbe Zeit schreibt Alcuin, das Fest empfehlend, nach England [2]), aber viel früher kann es auch nicht entstanden sein, da das von Fronto herausgegebene Calendarium Romanum aus dem 8ten Jahrhundert es noch nicht hat, sondern erst Ado's Martyrologium Aquilejense aus dem 9ten Jahrhundert es zu dem 1ten Novbr mit den Worten erwähnt: festivitas sanctorum, quae celebris et generalis agitur Romae [3]). Auch der erste römische Ordo erwähnt desselben und giebt zugleich den Grund seiner Feier an: ut quidquid humana fragilitas per ignorantiam aut negligentiam in solemnitatibus ac vigiliis sanctorum minus plene peregerint, in hac observatione sancta solvatur. Es soll also eine Ergänzung der einzelnen Heiligenfeste sein. In den fränkisch-deutschen Kirchen soll es nach Sigeberts Chronik zum J. 835 auf Antrag Gregors IV von Ludwig dem Frommen eingeführt sein, und diese Nachricht wird die Wahrheit ziemlich treffen, wenn gleich sie zugleich, Allerheiligen mit dem festum Mariae ad Martyres verwechselnd, irriger Weise die Stiftung jenes in Rom dem Pabste Bonifacius IV zuschreibt. Jedenfalls finden sich schon zu Anfang des 9ten Jahrhunderts Spuren desselben in der fränkischen Kirche: Der Abt Adelhard von Corbey (um 822) erwähnt seiner [4]). Und von da an erscheint es in weiter Verbreitung und großem Ansehn: nicht allein das Petershusener, Solothurner und

---

[1]) Bei Ranke a. a. O. S. 46.
[2]) Ep. 76 ad Arnon. Salisb.
[3]) Vgl. Rheinwald a. a. O. S. 242.
[4]) Siehe Ranke a. a. O. 47.

Reichenauer Kalendar aus dem 9ten Jahrhundert, sondern auch schon Alcuins Comes und das Menardsche Sacramentar haben es, und zwar schon mit einer Vigilie ausgestattet. Als Lectionen werden für die Vigilie Offenb. 5, 6—12. Luc. 6, 20 ff. und für den Tag Offenb. 7, 2—12. Matth. 5, 1 ff. gegeben. Es lag nahe, wie alle Heiligenfeste des ganzen Kirchenjahrs am Schlusse desselben in einem Feste aller Heiligen so alle Seelmessen des ganzen Jahrs in Einer Messe für alle Seelen zusammen zu fassen, und so dem festum omnium sanctorum eine commemoratio omnium fidelium defunctorum folgen zu lassen. Und so ist es im Laufe des Mittelalters geschehen: man hat dem Allerheiligenfeste vom 1ten November ein am 2ten November zu begehendes Aller Seelen Fest angefügt. Der Cluniacenserabt Odilo soll es im Jahre 998 in allen Klöstern seiner Congregation eingeführt haben: sein Biograph Petrus Damiani sagt: Venerabilis pater Odilo per omnia monasteria sua constituit generale decretum, ut sicut primo die novembris juxta universalis ecclesiae regulam omnium Sanctorum solemnitas agitur, ita sequenti die in psalmis, et eleemosynis et praecipue missarum solemniis omnium in Christo quiescentium memoria celebretur. Aus den Klöstern verbreitete es sich dann weiter in der Kirche. Die Doctrinen vom Fegefeuer und von der erlösenden Kraft der von den Hinterbliebenen für die Todten dargebrachten Fürbitten und veranstalteten Messen und Almosen und Schenkungen trugen das Fest, und das Fest trug wieder die Doctrinen.

Die Wirkungen, welche der Berengarsche Abendmahlsstreit und die scholastische Ausbildung der Lehre von der Transsubstantiation und von der Concomitanz auf die Messe hatten, sind uns schon bekannt geworden. Die Frucht ihrer Wirkungen auf das Kirchenjahr ist das festum corporis Christi, das der geweihten Hostie geltende Fronleichnamsfest. Angeregt durch Visionen, welche mehrere Nonnen gehabt hatten, ordnete zuerst der Bischof Hugo von Lüttich im J. 1264 ein solches Fest für seine Diöces an; und auf Anregung desselben verordnete Pabst Urban IV im J. 1264, daß allge-

mein am Donnerstage nach dem Trinitatisfeste ein festum corporis Christi gefeiert werden sollte. Es kam aber nicht eher in allgemeine Uebung, als bis Clemens V die Stiftungsbulle Urban's im J. 1311 erneuerte. Das Meßofficium für den Tag ist auf Befehl Urban's vom Thomas Aquinas redigirt. Die feierliche öffentliche Umtragung des Sanctissimum an diesem Tage ist die Spitze aller Processionen.

Wir wissen, daß das Evangelium von der Verklärung Christi im Abendlande von Alters her und bis in unsere jetzige Periode hinein im Frühlingsquatember gelesen wurde. In der morgenländischen Kirche dagegen hatte man schon längst ein eignes Fest der Verklärung Christi. Im Laufe des Mittelalters nun findet es sich auch im Abendlande ein, vielleicht in Folge der Kreuzzüge. Wir haben schon oben gehört, wie Potho von Prüm im 12ten Jahrhundert dagegen eifert, daß die Klöster sich herausnähmen, neue Feste, z. B. Transfigurationis, einführen zu wollen. Auch Durantes kennt es schon. Endlich machte es Calixtus III im J. 1456 zu einem allgemeinen Kirchenfest, und setzte es auf den 6ten August. Zu großem Ansehen hat es sich nie erheben können, weil ihm wohl ein Begebniß aus dem Leben des Herrn aber doch keine eigentliche Heilsthat unterliegt, und weil es auch von keinen kirchlich eingreifenden dogmatischen Ideen getragen wird.

Weil es auf so verhängnißvolle Weise in die Reformationsgeschichte hineinspielt, erwähnen wir endlich auch des römischen Jubeljahrs, in welches Bonifacius VIII die seit unvordenklichen Zeiten übliche Feier der Gründung Roms verwandelte. Wie es erst alle 100, dann alle 50, dann alle 33, dann alle 25 Jahr gefeiert werden sollte, und wie es sein wirksamstes Motiv in der Einträglichkeit des sich mit demselben verbindenden Ablaßhandels fand, ist bekannt.

Fragen wir nun, welche unter diesen Festen und den vorher schon besprochenen Marien- und Aposteltagen dieses Jahresabschnitts im Anfange des 9ten Jahrhunderts als die angesehensten galten, so haben wir bekanntlich vier Urkunden aus dieser Zeit, welche uns die bürgerlich, per omnia und mit

officium plenarium zu venerirenden Feste namhaft machen, und da finden wir: Das Capitular von 809 nennt Johannis, Peter und Paul, Martini und Andreä, das Concil zu Mainz v. 813 nennt Peter und Paul, Assumtionis, Michaelis und Andreä, die Capitula monachorum v. 817 nennen Johannis, Peter und Paul, Assumtionis und Laurentii, endlich die (unächten) Statuta Bonifacii nennen Johannis, Peter und Paul, Assumtionis, Nativitatis Mariä, und Andreä. Dies setzt uns aber in den Stand, weiter zu erkennen, welche dieser Feste ein halbes Jahrhundert früher, also um 750 die allgemein angesehensten waren: wir brauchen nur diejenigen dieser Feste abzuziehen, welche um 750 entweder noch gar nicht vorhanden, oder nur entweder in Rom oder in Gallien angesehen waren, nemlich Assumtionis, Nativitatis Mariä, Michaelis und Martini. So bleiben uns als die um 750 allgemein angesehensten Feste dieses Jahresabschnitts Johannis, Peter und Paul, Laurentii und Andreä übrig. Zu diesen müssen wir dann aber noch den Tag Cornelii und Cypriani hinzunehmen, welcher, einer der ältesten und angesehensten Heiligentage, zur Zeit jener Urkunden bereits (s. oben) durch das auf seinen Tag gelegte Kreuzerhöhungsfest paralysirt ward, und darum in ihnen nicht mehr ausgezeichnet wird.

Endlich fiel in diesen Jahresabschnitt noch der Herbstquatember. Die Feier desselben bleibt, wie wir sie in der vorigen Periode (S. 119 ff.) kennen gelernt haben. Auch dabei bleibt es, daß dieser Quatember die ihn einschließenden beiden Sonntage bestimmt, ihnen Messen und Lectionen zuweist. Was die Lectionen der drei eigentlichen Quatembertage betrifft, so zeigt sich wenig Abweichung von denen, welche der Kern des Theotinchus uns dafür angab. Nur für den Freitag giebt Pamels Comes ein anderes Evangelium, nemlich Luc. 7, 36 ff., und für die Sonnabendsvigilie läßt Pamels Comes 2 Mos. 32, 11 ff. weg. Anders ist es mit den Lectionen der einschließenden Sonntage. Für den Sonntag vor dem Herbstquatember gab der Kern des Theotinchus 1 Cor. 1, 4—8 und Matth. 22, 23—33. Darin folgt nun

kein anderes Lectionar, sondern Alcuins Comes und das Vallicellanische Epistolar geben Ephes. 4, 1—6 und das Speiersche Evangelienverzeichniß giebt Luc. 14, 1—11. Dagegen geben Beda's Epistelpredigten Ephes. 4, 16 ff. und Martene's Kalendar Matth. 22, 34 ff., während wieder Pamels Comes Ephes. 4, 1 ff. und Luc. 14, 1 ff. giebt. Für den Sonntag nach dem Quatember aber gab der Kern des Theotinchus Ephes. 4, 23—28 und Matth. 9, 1—8. Auch diese Lectionen kehren nicht so wieder, sondern als Epistel erscheint allgemein für diesen Sonntag 1 Cor. 1, 4—8, also die Epistel, welche der Kern des Theotinchus für den Sonntag vor dem Quatember gab; als Evangelium aber erscheint bei den Einen Matth. 22, 23—33, also das Evangelium, welches der Kern des Theotinchus für den Sonntag vor dem Quatember gab, und bei den Anderen Matth. 22, 34 ff., also das Evangelium, welches Martene's Kalendarium für den Sonntag vor dem Quatember gab. Also, diese den Quatember einschließenden Sonntage hatten wohl seit dem Gregorianum her bestimmte eigne Messen, aber die Lectionen für dieselben hatten sich nicht in demselben Maaße fixirt. Nur so Viel kann als gewiß angenommen werden, daß die Epistel 1 Cor. 1, 4 ff. als dem Sonntage nach dem Herbstquatember fest angehörend angesehen und behandelt ward. Dabei will nun aber bemerkt sein, daß sämmtliche, eben erwähnte Pericopen in allen Lectionarien, wenn nicht an den den Herbstquatember einschließenden so doch jedenfalls an nahe am Quatember liegenden Sonntagen vorkommen, woraus sich auch erklärt, daß diese Pericopen (mit Ausnahme von Matth. 22, 23—33 und Ephes. 4, 16 ff., welche sich aus dem Pericopensystem verloren haben) noch jetzt die Pericopen des XVII, XVIII und XIXten Sonntags nach Trinitatis sind. Und diese Erscheinung ist um so bedeutsamer, als sich auf den ersten Blick kund giebt, daß diese sämmtlichen Lectionen sich als für eine Buß- und Fastenzeit bestimmt geben. Daß und warum dies auch von Matth. 22, 23—33 gilt, werden wir unten sehen. Wir sehen also, daß der Herbstquatember auch

dem ganzen Jahresraum um ihn her wenigstens hinsichtlich der für ihn bestimmten Lectionen die Bedeutung einer Buß- und Fastenzeit gab; womit wieder zu verbinden ist, was sich uns oben ergab, daß man vom Ende des 8ten Jahrhunderts ab auch eine Herbstquadragesima wenigstens für die Pönitenten und Asketen kannte.

Der Herbstquatember hatte sein festes Datum, denn er soll immer in die 3te Woche des September fallen. Aber da Pfingsten früher oder später fallen kann, so ist die Zahl der Wochen und Sonntage zwischen Pfingsten und dem Herbstquatember bald größer bald kleiner. Daher kommt es, daß die Lectionarien und Sacramentarien ihn an verschiedenem Orte zwischen die Reihe der nachpfingstlichen Sonntage einstellen. So stellen unter den diese Sonntage nach Peter und Paul, Laurentii, und Cypriani zählenden Lectionarien das Speirische und das Rheinauische Evangelienverzeichniß den Herbstquatember zwischen ihren 1 und 2ten Sonntag post Cypriani, während andere Lectionarien dieser Klasse ihn nach dem 6ten Sonntage post Laurentii stellen. Von den die nachpfingstlichen Sonntage nach der Pfingstoctave zählenden Urkunden aber stellen ihn z. B. Beda's Epistelpredigten zwischen den 18 und 19ten Sonntag nach der Pfingstoctave, während die weithin meisten Urkunden dieser Klasse ihm seinen Platz zwischen dem 17ten und 18ten Sonntage nach der Pfingstoctave geben. Letztere Art ihn zu stellen ist schließlich die usuelle geworden. Wir mußten auch hierauf achten, weil es von Einfluß auf die Fixirung der nachpfingstlichen Lectionenreihe gewesen ist.

Damit haben wir beisammen, was in den Kirchenjahrsraum zwischen Pfingsten und Advent an gottesdienstlichen Tagen und Zeiten hineinfällt. Rufen wir uns dazu auch wieder ins Gedächtniß, was wir im Verlaufe unserer Untersuchung an einzelnen einschlagenden Facten gefunden haben: daß man zu Anfang des 9ten Jahrhunderts auch von einer Quadragesima nach Pfingsten und nicht einmal bloß für die Pönitenten (S. 345) wußte; daß der Sommerquatember

zwischen Pfingsten und dem 5ten Sonntag nach Pfingsten hin und her geht, und diesen ganzen Jahresraum beherrscht (S. 389); daß der Herbstquatember gleichfalls mit seiner Einwirkung auf die Lectionen einen weiteren Raum beherrscht; und daß man überdem auch eine von Assumtionis (15. Aug.) anhebende und bis Ende Septembers laufende Herbstquadragesima wenigstens für die Pönitenten (S. 345 f.) kannte; daß ferner das Ende der nachpfingstlichen Zeit eine Neigung hatte, sich die Bedeutung einer Adventseinleitung zu vindiciren (S. 349 f.); daß aber auch das Trinitatisfest sich, wenigstens eine Zeit lang und örtlich, auf den letzten Sonntag vor dem Advent festzusetzen versucht hat; und daß endlich in die Mitte dieses Zeitraums, von Ende Junii bis Mitte August fast Tag für Tag Heiligentage mit eignen Meßofficien und Lectionen fallen, und unter ihnen die hoch angesehenen, zum Theil mit Vigilien und Octaven ausgestatteten Tage Johannis, Peter und Paul, Visitationis, Aposteltheilung, Maria Magdalena, Jacobi, Petri Kettenfeier, Laurentii, Assumtionis u. s. w. Damit werden wir denn an die Aufgabe gehen können, zu untersuchen, wie die Sonntage zwischen der Pfingstoctave schließlich versorgt worden sind.

Wie dieselben eigne Meßämter empfangen haben, haben wir schon (S. 86 ff. 162 ff. 253 ff. 257 ff.) gesehen. Aber damit erfahren wir noch nicht, welche Lectionen diesen Sonntagen zu Theil wurden. Diese Messen und ihre Gebete sind (mit Ausnahme der Messen des auf den Sommerquatember folgenden Sonntags und der den Herbstquatember einschließenden beiden Sonntage, die allerdings Fastengebete enthalten) so allgemein gehalten, daß zu ihnen alle möglichen für gewöhnliche Sonntage passenden Lectionen gelesen werden können. Es ist mit ihnen derselbe Fall, wie mit unseren Trinitatiscollecten und Trinitatisantiphonien u. s. w., die auch ihrer Allgemeinheit wegen zu allen Trinitatislectionen passen. Daher kommt es nun, daß die Messen der nachpfingstlichen Sonntage und die Lectionen derselben, jede für sich, eine Reihe bilden, und daß diese beiden Reihen in ihrem Verhält-

nisse zu einander sich mannigfach verschieben können so, daß weit nicht immer dieselben Messen und dieselben Lectionen zusammentreffen. Aus den Messen der nachpfingstlichen Zeit ist also für die Lectionen derselben Nichts zu erfahren; und doch sind es, bei der Allgemeinheit, in welcher die Meßgebete sich halten, gerade die Lectionen, welche diesen Sonntagen und ihren Gottesdiensten die unterscheidende Bestimmtheit geben.

Ehe wir aber den Lectionenkreis dieses Jahresraums näher ins Auge fassen, kommt noch die verschiedene Art in Betracht, wie die verschiedenen Urkunden diese Sonntage aufzählen. Nun wissen wir bereits (S. 168 ff.) aus dem Kern des Theotinchus, daß er diese ganze Reihe nach den festen Tagen Peter und Paul, Laurentii, und Cypriani in vier Gruppen theilt, die Sonntage der ersten Gruppe nach Pfingsten, die der zweiten nach Peter und Paul, die der dritten nach Laurentii, die der vierten nach Cypriani zählend. Dieser Zählungsweise des Kerns des Theotinchus folgen nun alle diejenigen Lectionarien, welche wir oben (S. 264) zu der Theotinchischen Gruppe gezählt haben. Es besteht eben die Haupteigenthümlichkeit dieser Gruppe in dieser eigenthümlichen Zählungsweise. Eine innerhalb dieser Gruppe hervortretende untergeordnete Verschiedenheit besteht darin, daß die späteren unter diesen Lectionarien die letzten Sonntage nicht nach Cypriani sondern nach Michaelis zählen, weil (S. 383. 393.) der Tag Cypriani seine frühere Bedeutung verloren und inmittelst das Michaelisfest Bedeutung gewonnen hatte. Dem gegenüber zählen die Pamelsche Gruppe von Lectionarien (S. 266 ff.) so wie auch der vaticanische und der ottobonianische Anhang, das Menardsche und das Gerbertsche Sacramentar, das Horenantiphonar in den Werken Gregor's, ingleichen das Pamelsche und das Gerbertsche Meßantiphonar, also immerhin schon manche unserer älteren Quellen alle Sonntage zwischen Pfingsten und Advent in Einer Reihe als Sonntage nach Pfingsten oder nach der Pfingstoctave. Und diese Zählung geht denn am Ende des Mittelalters, nachdem inmittelst das Trinitatisfest sich vollendet hat, in die Zählung

der Sonntage nach Trinitatis über ohne irgend eine andere Veränderung als diese Namensveränderung. Nun hat Ranke durch eine Reihe der mühsamsten Vergleichungen und feinsten Combinationen nachgewiesen, daß jene Zählung der theotinchischen Gruppe die ursprüngliche und ältere, daß die Zählung der pamelschen Gruppe die spätere und egalisirende ist. Hiernach wird auch für den Inhalt des Lectionenkreises dieser Sonntage der Aufschluß, wenn irgendwo so bei den nach dieser älteren Weise zählenden Lectionarien zu suchen sein. Wir wenden uns daher zunächst der theotinchischen Gruppe zu mit der doppelten Frage, wie diese Lectionarien zählen, und was sie lesen. Wir sehen dabei zunächst die einzelnen von ihnen gebildeten Abtheilungen von Sonntagen nach Pfingsten, Sonntagen nach Peter und Paul u. s. w. an.

Die erste Abtheilung bilden die Sonntage „nach Pfingsten": sie erstrecken sich von Pfingsten bis Peter und Paul (29. Junii). Nun können zwischen Pfingsten und dem 29ten Junii, je nachdem ersteres früher oder später fällt, zwischen 2 bis 7 Sonntagen vorkommen. Daher führen die Lectionarien dieser Klasse, je nachdem sie ein verschiedenes Naturjahr vor Augen haben, mehr oder weniger Sonntage nach Pfingsten auf: es giebt solche die 7, andere die 6, andere die 4 Sonntage nach Pfingsten zählen; die meisten Lectionarien dieser Klasse aber zählen nur 2 Sonntage nach Pfingsten. Letzteres ist characteristisch für diese Art von Lectionarien, und ein Beweis für das Alter ihrer Eigenthümlichkeiten und also auch ihrer Zählungsweise; diese müssen aus einer Zeit sein, wo man noch nicht alle Sonntage mit Lectionen versorgt hatte, sondern sich noch anders half, denn in den wenigsten Jahren wird sich der Raum zwischen Pfingsten und dem 29ten Junii auf 2 Sonntage beschränken. Wenden wir uns nun zu den evangelischen Pericopen dieser 2 bis 7 Sonntage nach Pfingsten, so geben die nur 2 Sonntage der Art aufführenden Lectionarien (das Frontonianum, das Rheinauische Evangelienverzeichniß, und eine Reihe von Nachfolgern) einstimmig für die Pfingstoctave als solche Joh. 3, 1—15, und, sofern sie

diesen Sonntag zugleich als Sommerquatembersonntag ansehen, daneben Luc. 6, 36—42. Für ihren 2ten und letzten Sonntag nach Pfingsten aber geben sie eben so einstimmig Luc. 5, 1—11 (Petri Fischzug). Damit haben wir denn schon drei Evangelien dieser Jahresabtheilung gefunden, und zwar solche, die es uns nicht schwer machen, den Grund ihrer Erwählung zu erkennen: die von der Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Wiedergeburt redende Stelle Joh. 3 ist die Lection der Pfingstoctave, Luc. 6, 36—42 (Seid barmherzig u. s. w.) ist die Buß- und Fastenpericope des Quatembersonntags, und Luc. 5, 1—11 soll sichtlich das nach diesem Sonntage einfallende große Fest Peter und Paul einleiten. Die 6 Sonntage nach Pfingsten zählenden Lectionarien (das Speirische und das erste vaticanische Evangelienverzeichniß) geben für die Pfingstoctave Joh. 3, 1—15, für den 2ten Sonntag Luc. 16, 19—31 (Reicher Mann und Lazarus), für den 3ten Luc. 14, 16—24 (Vom großen Abendmahl), für den 4ten Luc. 15, 1—10 (Vom verlornen Schaf), für den 5ten Luc. 6, 36—42 (Seid barmherzig), und für den 6ten Luc. 5, 1—11 (Petri Fischzug). Und hiemit stimmt, wie wir schon früher (S. 170) sahen, der ebenfalls 6 Sonntage nach Pfingsten zählende Kern des Theotinchus überein, nur daß er für den 3ten Sonntag statt Luc. 14, 16 die Stelle Matth. 5, 20—24 (Es sei denn eure Gerechtigkeit besser u. s. w.) giebt. Also, das Evangelium vom Nicodemus bleibt als Octavenpericope an seinem Platze; das Evangelium von Petri Fischzuge aber rückt an das Ende der ganzen Reihe vor, so daß es vor dem unmittelbar darnach eintretenden Peter und Paul als dessen Einleitung stehen bleibt; und das Quatemberevangelium Luc. 6 nimmt den vorletzten Sonntag ein, weil, wenn 6 Sonntage zwischen Pfingsten und den 29ten Junii fallen, die 2te Juniwoche und folglich der Quatember zwischen den 4ten und 5ten dieser Sonntage fallen; der in der Mitte zwischen der Pfingstoctave und dem 5ten (Quatember-) Sonntage entstehende Raum von drei Sonntagen aber wird mit Evangelien besetzt, die auf den ersten Blick zeigen, daß sie einer Buß- und Fasten-

zeit, nemlich der Pfingstquadragesima dienen sollen. Dasselbe zeigt sich nun auch an dem Luccaschen Evangelienverzeichniß, welches 7 Sonntage nach Pfingsten zählt: es giebt für die Pfingstoctave Joh. 3, für den 2ten Sonntag Luc. 16, für den 3ten Luc. 14, für den 4ten Luc. 15, dann aber für den 5ten Matth. 14, 15—21 (Speisung der 5000), und nun wieder für den 6ten Luc. 6, und für den 7ten Luc. 5. Es giebt also dieselben Evangelien, und folgt auch denselben Gesetzen der Anordnung wie das Speirische und das erste vaticanische Evangelienverzeichniß, nur daß es nach dem 4ten Sonntage einen Sonntag einschiebt, und demselben zur Lection eine Speisungsgeschichte giebt. Wir wissen aber lange, daß die Speisungsgeschichten gern in die Fastenzeiten gelegt werden; und diese Speisungsgeschichte läßt überdem das Speirische Evangelienverzeichniß auch in dieser Zeit, nemlich am Mittwoch zwischen dem 4ten und 5ten Sonntage nach Pfingsten lesen. Die Bildung dieser Gruppe von Sonntagen und Sonntagsevangelien ist also völlig klar: die Pfingstoctave und die Vorbereitung auf Peter und Paul sind für Anfang und Ende, und für die Mitte sind die Pfingstquadragesima und ihr Quatember maaßgebend gewesen. Daher hat auch diese Abtheilung den Namen der Sonntage „nach Pfingsten", denn diese Quadragesima hieß auch die XL post Pentecosten, und das Fasten dieser Jahreszeit ward stets dadurch motivirt, daß es nach den Freuden der Pentecoste und um den heiligen Geist zu empfangen heilsam sei.

Weniger durchsichtig ist die Wahl der Episteln dieser Zeit. Wenig ist aus dem 4 Sonntage nach Pfingsten zählenden Vallicellanischen Epistolar zu entnehmen; es giebt für die Pfingstoctave Offenb. 4, 1—10, und sofern dieser Sonntag auch Quatembersonntag ist, daneben Röm. 8, 18—23, für den 2ten Sonntag aber Röm. 5, 6 ff., für den 3ten Röm. 5, 12 ff. und für den 4ten Röm. 6, 3 ff. Von diesen Stellen sind uns allerdings die beiden ersten als Octaven- und Quatember-Epistel bekannt. An den drei anderen aber sehen wir gleich, daß es auf eine lectio continua abgesehen ist.

Und in der That setzt dies Epistolar die lectio continua durch die ganze Reihe von nachpfingstlichen Sonntagen fort: es läßt hier die paulinischen Briefe der Reihe nach lesen, mit Ueberschlagung der anderweit zu Pericopen verwendeten Abschnitte. Ja, es läßt dann auch an den zwischenfallenden Mittwochen Abschnitte aus denselben paulinischen Briefen lesen, welche sich den für die Sonntage bestimmten Abschnitten anschließen. Dies Epistolar mit seiner lectio continua aus den paulinischen Briefen wird uns weiterhin wichtig werden. Für diesen Abschnitt der Sonntage zwischen Pfingsten und Peter und Paul aber gehen die anderen Epistolarien noch nicht auf diese lectio continua ein, sondern vielmehr auf die Bildung epistolischer Pericopen aus. Der 4 Sonntage nach Pfingsten zählende Comes Alcuins giebt für die Pfingstoctave 1 Cor. 12, 2—11, dann den Quatember, und danach für den 2ten Sonntag Röm. 8, 18—23, für den 3ten Sonntag 1 Petr. 4, 8—11, und für den 4ten 1 Joh. 4, 16—21. Der 6 Sonntage nach Pfingsten zählende Kern des Theotinchus aber gab uns schon oben (S. 170) für die Pfingstoctave Offenb. 4, 1—9, für den 2ten Sonntag 1 Joh. 4, 16—21, für den 3ten 1 Joh. 3, 13—18, für den 4ten 1 Petri 5, 6—11, dann den Quatember und darnach für den 5ten Röm. 8, 18—23, und für den 6ten 1 Petri 3, 8—15. Wir sehen, da ist nur fest die zwischen Offenb. 4 und 1 Cor. 12 schwankende (s. oben S. 389) Octavenepistel und die Quatemberepistel Röm. 8, 18 ff. Im Uebrigen herrscht bei mancher Uebereinstimmung große Abweichung. Dagegen werden wir, was den Inhalt betrifft, wiederum zugeben müssen, daß sämmtliche Stellen für eine Buß- und Fastenzeit wohl gewählt sind. Selbst die Stellen 1 Joh. 4, 16, welche Alcuins Comes, und 1 Petri 3, 8, welche der Kern des Theotinchus an dem Sonntage vor Peter und Paul lesen lassen, scheinen weniger als Vorbereitung auf dieses Fest und mit Rücksicht auf das Evangelium dieses Sonntags (Petri Fischzug), als vielmehr aus Rücksicht auf die Fastenzeit gewählt, wie denn auch der Kern des Theo-

tinchus die Stelle 1 Joh. 4, 16 am 2ten Sonntage nach Pfingsten lesen läßt.

Auf einen eigenthümlichen Umstand müssen wir aber schon hier aufmerksam machen. Zwischen Pfingsten und Advent fallen aus bekannten Ursachen bald mehr bald weniger Sonntage. Wir nun, die wir gewohnt sind, diese ganze Reihe von Sonntagen als Eine Reihe anzusehen und zu behandeln, lassen in den Jahren, in welchen Pfingsten später fällt, die letzten Sonntage vor Advent mit ihren Lectionen ausfallen. Dagegen bringt bei denjenigen Lectionarien, welche wir hier besprechen, ihre eigenthümliche Einrichtung es mit sich, daß der nöthige Ausfall zum Theil schon am Anfange des Semesters, nemlich in diesen Sonntagen nach Pfingsten geschieht. Wenn zwischen Pfingsten und Advent nicht mehr als 5 Sonntage von den möglichen 27 auszufallen brauchen, geschieht der Ausfall schon vollständig bei diesen Sonntagen nach Pfingsten, aber so, daß die Pfingstoctave und der Sonntag vor Peter und Paul mit seinem Evangelium von Petri Fischzuge immer stehen bleiben, und daß der 2te bis 6te Sonntag, so viel davon nöthig, ausfallen.

Zwischen Peter und Paul (29. Jun.) und Laurentii (10. Aug.) können 5 oder 6 Sonntage fallen. Dem entsprechend geben unsere meisten Lectionarien 6, Alcuins Comes indessen und einige wenige andere nur 5 Sonntage post natale Apostolorum. Letztere nehmen also an, daß, wenn ein 6ter Sonntag eintritt, die für einen der anderen Sonntage gegebenen Lectionen wiederholt werden sollen. Als Evangelium giebt das 6 solche Sonntage zählende Frontonianum: für den 1ten Matth. 5, 20—26 (Es sei denn eure Gerechtigkeit besser u. s. w.), für den 2ten Marc. 8, 1—9 (Speisung der 4000), für den 3ten Matth. 7, 15—21 (Falsche Propheten), für den 4ten Luc. 16, 1—9 (Ungerechter Haushalter), für den 5ten Luc. 10, 25—37 (Barmherzige Samariter), und für den 6ten Luc. 18, 9—14 (Zöllner und Pharisäer). Und damit stimmen alle Evangelistarien dieser Klasse vollständig überein, mit nur folgenden Abweichungen: das

Speiersche Evangelienverzeichniß liest am 5ten Sonntage statt Luc. 10, 25 ff. die Stelle Luc. 19, 41—47 (Jesus weint über Jerusalem); das Evangelienverzeichniß von Chartres liest an den ersten 5 Sonntagen wie das Frontonianum, dann aber am 6ten statt Luc. 18, 9 ff. die Stelle Luc. 19, 41 ff. (Jesus weint über Jerusalem); der Kern des Theotinchus endlich, der die Stelle Matth. 5, 20 ff. schon für den 3ten Sonntag nach Pfingsten verbraucht hat, giebt für den 1ten Sonntag nach Peter und Paul Matth. 7, 15 ff. (Falsche Propheten), überschlägt dann den 2ten und 3ten Sonntag, ohne ihnen Lectionen zu geben, und giebt darauf wie das Frontonianum dem 4ten bis 6ten die Evangelien vom Ungerechten Haushalter, Barmherzigen Samariter, und Zöllner und Pharisäer. Fassen wir das Resultat zusammen, so haben unsere Lectionarien für diese Abtheilung von 6 Sonntagen einen Vorrath von 7 evangelischen Pericopen, und placiren denselben auf die 6 Sonntage so, daß die Einen diese, die Anderen jene Pericope weglassen: meistens bleibt Luc. 19 weg, sonst aber bleibt entweder Luc. 10 oder Luc. 18 weg. Worin aber besteht nun die Bedeutung dieser sämmtlichen Lectionen, und welches ist der Grund ihrer Auswahl? Eine bestimmte Beziehung de tempore haben sie nicht, und können sie nicht haben, da diese Kirchenjahrszeit keine bestimmte Bedeutung hat. Aber sie beleuchten verschiedene Seiten und Momente des christlichen Lebens und Verhaltens. Nun haben wir schon früher (II, 421) in der gallischen Kirche ein Beispiel gehabt, daß man eine Reihe von Sonntagen nach einem Heiligenfeste benannte und bestimmte, und wir haben da die Bemerkung gemacht, daß man solchen von Heiligenfesten abhängigen Sonntagen Pericopen practischen, auf das christliche Leben und den christlichen Wandel bezüglichen Inhalts gab, wie man sie auch für die Heiligenfeste selbst wählte. Eben vorhin haben wir auch gesehen, daß das hochangesehene Fest Peter und Paul schon den Sonntag vor ihm bestimmte. Wenn nun diese Sonntage „Sonntage nach Peter und Paul" heißen, also auch als von Peter und Paul regiert gedacht

sein wollen, und wenn anderer Seits der Inhalt dieser für diese Sonntage gewählten Pericopen ein solcher practischer, auf das christliche Leben und den christlichen Wandel bezüglicher ist, so müssen wir doch wohl annehmen, daß solche Auswahl auch mit bewußter dieser Absicht geschehen ist, und es stellt sich mithin als Resultat heraus: Man hat diese mit dem hohen Feste Peter und Paul anfangende und mit dem gleichfalls hohen Feste des heiligen Laurentius schließende Zeit, in deren Mitte überdem zahlreiche Tage angesehener Heiligen fallen, als eine Heiligenfestzeit gedacht; und wie man die Weihnachtszeit mit weihnachtsartigen, die Osterzeit mit osterartigen Lectionen bedachte, so hat man dieser Heiligenfestzeit Evangelien gegeben, wie man sie den Heiligenfesten selbst gab, als welche ja die lebende Christenheit zur Nachahmung solcher Vorbilder christlichen Lebens und Wandels ermuntern sollen, d. h. man hat ihnen Pericopen gegeben, welche das christliche Leben und Verhalten von verschiedenen Seiten her beleuchten, und in mannigfaltiger Weise und Wendung zeigen, wie Christen und Christenheit (Jerusalem) ihren Wandel zu führen und nicht zu führen haben. Hiezu stimmen auch alle Evangelien, welche unsere Lectionarien für diese Zeit geben. Nur von der Speisungsgeschichte Marc. 8 muß man einräumen, daß sie fremdartig in diesen Lectionenkreis hinein tritt; zwar hält es nicht schwer, auch ihr einen den anderen Lectionen dieser Zeit homogenen Sinn abzugewinnen, aber es kann nicht verhehlt werden, daß die Speisungsgeschichten sonst den Fasten- und Bußzeiten eignen. Aber nothwenig ist wiederum diese Auffassung doch nicht; und sollen denn die Anfertiger der Pericopenkreise sich nicht auch einmal vergriffen haben?

Als Episteln giebt das 6 Sonntage nach Peter und Paul zählende Vallicellanische Epistolar, in seiner lectio continua fortfahrend, für den 1ten Sonntag Röm. 6, 19 ff., für den 2ten Röm. 8, 12 ff., für den 3ten 1 Cor. 10, 6 ff., für den 4ten 1 Cor. 12, 2 ff., für den 5ten 1 Cor. 15, 1 ff., und für den 6ten 2 Cor. 3, 4 ff. Und nun gehen auch die

anderen Epistolarien auf diese lectio continua ein: Der nur 5 solche Sonntage zählende Comes Alcuins giebt für den 1ten Römer 5, 12—21, für den 2ten Röm. 6, 3—11, für den 3ten Röm. 6, 19—23, für den 4ten Röm. 8, 1—6 und für den 5ten Röm. 8, 12—17. Also, er holt erst die beiden Stellen Röm. 5 und 6, 3 nach, welche das Vallicellanische Epistolar für die beiden letzten Sonntage nach Pfingsten gab, und welche er da noch nicht geben konnte, weil er für diese Zeit von bestimmter Fastenbedeutung nicht lectio continua sondern Pericopen will; dann aber fährt er auch in der lectio continua des Vallicellanischen Epistolars fort, so jedoch, daß er die Epistel Röm. 8, 1—6 einschiebt, welchen Abschnitt das Vallicellanische Epistolar am Mittwoch lesen läßt; kommt aber dann mit den Vallicellanischen Episteln um so weniger zu Ende, als er einen Sonntag weniger zählt. Freilich kommen nun die nemlichen Abschnitte beim Comes Alcuins auf anderen Sonntagen als beim Vallicellanischen Epistolar zu stehen. Der Kern des Theotinchus endlich giebt für die 3 ersten Sonntage nach Peter und Paul gar keine Episteln, für den 4ten Röm. 8, 1—6, für den 5ten Röm. 8, 12—17 und für den 6ten 1 Cor. 15, 39—46. Also auch hier dasselbe Einbiegen in dieselbe lectio continua der paulinischen Briefe, so jedoch, daß eine Reihe von Abschnitten, die von den anderen Epistolarien benutzt wurden, hier übergangen werden. Eine gewisse Zusammenstimmung ist also allerdings vorhanden: man beliebt für diese Sonntage eine Art von lectio continua der paulinischen Briefe, vom Römerbrief anfangend. Diese gemeinsame Intention wird aber von den verschiedenen Epistolarien verschieden ausgeführt, indem die einen mehr, die anderen weniger Abschnitte ausheben, so daß also auch bei dem einen Lectionar dieser und bei dem anderen Lectionar jener Abschnitt auf den bestimmten Sonntag und mit dessen Evangelium zusammenfällt. Von einem speciellen Zusammengreifen der einzelnen Episteln mit den einzelnen Evangelien, wie wir sie an Festtagen gefunden haben, kann also hier nicht die Rede sein. Dagegen ist wieder eine allgemeine Angemessenheit dieser epistolischen Abschnitte und

ihres Inhalts zu dem Character dieser Heiligenfestzeit und ihrer evangelischen Pericopen im Ganzen nicht abzuläugnen: es sind Stellen ausgewählt worden, welche die tiefsten Grundlagen des christlichen Lebens und Verhaltens besprechen.

Ganz dasselbe was von dem Zeitabschnitte zwischen Peter und Paul und Laurentii, gilt nun auch von dem mit dem hohen Feste des heiligen Laurentius anhebenden Zeitabschnitte, in welchen die angesehenen Feste Assumtionis, Bartholomäi, Decollationis Johannis, Nativitatis Mariä fallen. Die Anfangsgränze dieses Abschnitts bildet immer der Tag Laurentii. Hinsichtlich der Endgränze desselben aber besteht eine Verschiedenheit zwischen denjenigen Lectionarien, welche den folgenden Jahresabschnitt nach Cypriani, und denen, welche denselben nach dem 14 Tage später fallenden Michaelistage zählen. Da nemlich zwischen Laurentii (10. August) und Cypriani (14. Septbr) bald 4 bald 5 Sonntage fallen, so führen die Lectionarien, welche dann hernach „nach Cypriani" weiter zählen, auch nur 4 oder 5 Sonntage nach Laurentii auf, indem sie die beiden immer gleich nach Cypriani einfallenden, den Herbstquatember einschließenden Sonntage schon als 1ten und 2ten post Cypriani zählen. So hat das Frontonianum nur 4 Sonntage post Laurentii, und gleich darnach die Quatembersonntage als 1ten und 2ten post Cypriani. Dagegen haben das Speierische Evangelienverzeichniß und eine Reihe anderer 5 Sonntage nach Laurentii, und darnach die beiden Quatembersonntage als 1ten und 2ten post Cypriani. Dabei darf man sich auch durch eine auf den ersten Blick auffallende Erscheinung nicht irren lassen: Jedes Lectionar legt, weil es ja die Heiligentage nach ihrem Datum zu verzeichnen hat, ein bestimmtes Naturjahr zum Grunde; wenn nun in dem von dem Lectionar zu Grunde gelegten Naturjahr zwischen Laurentii und Cypriani nur 4 Sonntage vorkommen, so giebt es natürlich den Tag Cypriani nach dem 4ten Sonntage post Laurentii, bringt dann aber den 5ten Sonntag post Laurentii noch hinter dem Cyprianstage nach, wodurch der Schein entsteht, als ob noch ein Sonntag nach dem Cyprianstage als

Laurentiussonntag gezählt und gehalten werden sollte. Es ist dies aber nur Schein; die Meinung ist, daß dieser 5te Sonntag post Laurentii ausfallen soll, wenn zwischen dem 10ten August und 14ten September nur 4 Sonntage vorkommen, und daß er zur Anwendung nur dann kommen soll, wenn der Cyprianstag über ihn hinaus fällt. So hat es z. B. das Speirische Evangelienverzeichniß und viele andere. Etwas anders ist nun aber die Zählung bei denjenigen Lectionarien, welche den folgenden Jahresabschnitt nach Michaelis zählen. Diese können natürlich die nach dem Cyprianstage folgenden 2 Sonntage, d. h. die den Herbstquatember einschließenden beiden letzten Sonntage im September nicht als Sonntage nach Michaelis zählen, da der Michaelistag (29. Septbr) erst nach ihnen eintritt. Da helfen sie sich denn auf verschiedene Weise: Das erste vaticanische Evangelienverzeichniß zählt bis Cyprianstag 5 Sonntage post Laurentii, führt dann die beiden Quatembersonntage als 1ten und 2ten post Cypriani auf, und zählt darauf 1 bis 6 Sonntage nach Michaelis weiter. Alcuins Comes aber zählt erst bis zum Cyprianstage 5 Sonntage post Laurentii, führt dann ohne Zählung die beiden den Quatember einschließenden Sonntage als Dom. I und Dom. II mensis septimi auf, und zählt dann 1 bis 6 Sonntage nach Michaelis weiter. Das vallicellanische Epistolar endlich und das Epistolar der Kirche Mariae majoris zählen abnormer Weise den Sonntag vor dem Quatember als 6ten Sonntag post Laurentii, geben dann ohne Zählung den Sonntag nach dem Quatember unter dem Namen der Dominica Cypriani oder der Dominica mensis septimi, und zählen dann die Sonntage nach Michaelis weiter. Abweichend von diesen allen giebt der Kern des Theotinchus (vgl. oben) erst 5 Sonntage post Laurentii, dann eine Dom. mensis VI (wohl Schreibfehler für VII), dann eine dom. mensis VIII (auch wohl Schreibfehler für VII), darnach die beiden Quatembersonntage unter dem Namen dominicae mensis VII, und zählt dann nach Cypriani so weiter, daß er die beiden Quatembersonntage als 1ten und 2ten Cypriani mit in Rechnung

bringt. Um diese beiden Dominicae mensis VI und VIII, selbst angenommen, daß Schreibfehler vorliegen, zu erklären, müssen wir erst auch über die Sonntage post Cypriani Auskunft gefunden haben, werden also auf sie zurückkommen. Das Resultat aber von dem Allen ist, daß eigentliche Laurentiussonntage nur 5 sind; daß, wenn ein 6ter Laurentiussonntag vorkommt, dieser mit dem Sonntag vor dem Herbstquatember identisch ist; und daß in den nach Cypriani zählenden Sonntagen der 1te und 2te post Cypriani mit den beiden Sonntagen vor und nach dem Quatember identisch sind.

Als Evangelien der Laurentiussonntage giebt das nur 4 solche Sonntage zählende Frontonianum für den 1ten Marc. 7, 31—37 (Vom Taubstummen), für den 2ten Luc. 10, 23—37 (Vom barmherzigen Samariter), für den 3ten Luc. 17, 11—19 (Zehn Aussätzige), und für den 4ten Matth. 6, 24—33 (Niemand kann zween Herren dienen). Und darin folgen auch alle die Evangelistarien nach, welche (wie das Speierische u. s. w.) 5 Sonntage nach Laurentii zählen, indem sie dann nur für den 5ten Sonntag Luc. 7, 11—16 (Jüngling zu Nain) zugeben. Davon weicht auch der Kern des Theotinchus nur in so fern ab, als er seiner eigenthümlichen Zählungsweise halber die ganze Reihe von evangelischen Pericopen um Einen Sonntag weiter schiebt: er giebt nemlich für den 1ten Sonntag post Laurentii gar keine Lectionen, darnach für den 2ten bis 5ten post Laurentii die nemlichen Evangelien, welche das Frontonianum für den 1ten bis 4ten post Laurentii giebt, und dann weiter für seine Dominica mensis VI Luc. 7, 11—16 und für seine Dominica mensis VIII Luc. 14, 1—11 (Vom Wassersüchtigen). Die Reihe von Evangelien steht also für diesen Jahresabschnitt ganz fest. Was die Episteln betrifft, so fahren alle Epistolarien an diesen Sonntagen in der lectio continua der paulinischen Briefe da fort, wo ein jedes bei dem letzten Sonntage nach Peter und Paul stehen geblieben war. Das Vallicellanische Epistolar giebt für den 1ten Sonntag nach Laurentii 2 Cor. 5, 1—11, für den 2ten Gal. 3, 16—22, für den 3ten Gal. 5,

16—24, für den 4ten Gal. 5, 25 — 6, 10, für den 5ten Ephes. 3, 13 ff., und für seinen 6ten post Laurentii, d. h. den Sonntag vor dem Quatember Ephes. 4, 1—6. Alcuins Comes aber giebt für den 1ten post Laurentii 1 Cor. 15, 39—46, für den 2ten 2 Cor. 5, 1—11, für den 3ten 2 Cor. 6, 14 — 7, 1, für den 4ten Gal. 3, 16—22 und für den 5ten Gal. 5, 16—24. Es ist also bei allen dieselbe Reihe von Abschnitten, nur daß ein Epistolar einen Abschnitt mehr, das andere einen Abschnitt weniger giebt, und daß vermöge dieser Auslassungen oder Einschiebungen einzelner Abschnitte die verschiedenen Abschnitte von verschiedenen Epistolarien verschiedenen Sonntagen zugewiesen werden, wie wir das auch schon bei den Sonntagen nach Peter und Paul gefunden haben. Auch im Kern des Theotinchus ist die nemliche Epistelreihe erkennbar, wenn gleich hier in seinem Codex einige Epistelangaben verlöscht sind. Welche Episteln nemlich er am 1ten, 3ten und 4ten Sonntage post Laurentii liest, kann man nicht lesen, aber für den 2ten giebt er 2 Cor. 5, 1—10, für den 5ten Gal. 5, 16—24, für seine Dom. mensis VI aber Gal. 5, 25 — 6, 10 und für seine Dom. mensis VIII Ephes. 4, 1—6. Von dem Inhalte dieser Pericopen aber gilt das von den Pericopen der Sonntage nach Peter und Paul Gesagte. Die Episteln sind denen der Sonntage nach Peter und Paul völlig gleichartig. Die Evangelien aber sind gleichfalls solche, welche das christliche Leben von verschiedenen Seiten her beleuchten; auch von dem Evangelium vom Taubstummen wird dies Jeder zugeben, der die Auslegung und Anwendung kennt, welche jene Zeit in dem Taufritual und sonst von dem Hephata macht. Also auch dieser Jahresabschnitt der Sonntage nach Laurentii schließt sich mit dem der Sonntage nach Peter und Paul zu Einer Heiligenfestzeit zusammen. Nur in dem Evangelium des letzten Laurentiussonntags (Vom Jüngling zu Nain), welches freilich den Herrn als Erretter aus dem Tode zeigt, und in dieser Beziehung sich den das christliche Leben nach seinen mannigfaltigen Beziehungen aus einander legenden Pericopen anschließt, mag daneben eine bald

weiter zu erörternde Beziehung auf den bald nach diesem Sonntage eintretenden Quatember liegen.

Von der letzten Abtheilung von Sonntagen vor dem Advent wissen wir schon, daß etliche und zwar die alterthümlichsten Lectionarien dieselbe mit Cypriani anheben und zählen, und daß bei diesen der 1ste und 2te Sonntag post Cypriani die den Herbstquatember einschließenden Sonntage sind. Diese Lectionarien geben zum Theil 9, zum Theil nur 8, ja die meisten und ältesten (das Frontonianum mit allen seinen Nachfolgern) nur 7 Sonntage nach Cypriani, und dann den Advent. Zwischen den Tag Cypriani (14. Sept.) und den 1ten Adventssonntag können 10 oder 11 Sonntage fallen; hier reicht also selbst die Zahl von 9 Lectionenpaaren nicht aus, geschweige denn die Zahl von nur 7 Sonntagen und Lectionen. Hier ist also die Bildung offensichtlich noch nicht fertig. Eine Anzahl anderer Lectionarien zählt hier, wie wir wissen, nach Michaelistag. Diese lassen dann immer die beiden Quatembersonntage ohne Zählung und unter verschiedenen Namen voraufgehen, und führen darnach dann eine verschieden große Zahl von Sonntagen nach Michaelis auf. Die ältesten (z. B. Alcuins Comes) führen 6 Sonntage nach Michaelis auf, und stehen also, da sie die 2 Quatembersonntage vorher außerdem haben, denen gleich, welche 8 Sonntage nach Cypriani zählen; jüngere aber zählen auch 8, ja auch 9 Sonntage nach Michaelis. Zwischen Michaelis (29. Septbr) und den 1ten Adventssonntag können 8 oder 9 Sonntage fallen; also nur die letztgedachten späteren Lectionarien erreichen die benöthigte Zahl.

Als Evangelien für diese Gruppe von Sonntagen geben nun das 7 solcher Sonntage zählende Frontonianum und seine Nachfolger, unsere ältesten Urkunden, für den 1ten nach Cypriani (oder den Sonntag vor dem Quatember) Luc. 7, 11—16 (den Jüngling von Nain, den diese Lectionarien nicht schon am letzten Laurentiussonntage haben), für den 2ten (oder den Sonntag nach dem Quatember) Luc. 14, 1—11 (Vom Wassersüchtigen), für den 3ten Matth. 22, 23—33

(Jesu Gespräch mit den Sadducäern über die Auferstehung), für den 4ten Matth. 9, 1—8 (Vom Gichtbrüchigen), für den 5ten Matth. 18, 23—35 (Vom Schalksknecht), für den 6ten Matth. 22, 15—21 (Vom Zinsgroschen), und für den 7ten Matth. 9, 18—26 (Von des Obersten Töchterlein). Das ist der Stamm der Evangelien dieser Zeit, der nun aber von den nachfolgenden Lectionarien mehrseitig erweitert wird. Das Rheinauische Evangelienverzeichniß nemlich, welches zwar auch nur 7 Sonntage zählt, aber den Jüngling von Nain schon auf den letzten Laurentiussonntag hat, giebt für den 1ten Sonntag nach Cypriani Luc. 14, 1—11 (Vom Wassersüchtigen), dann für den 2ten bis 6ten dieselben Evangelien, welche das Frontonianum für den 3ten bis 7ten hat, und endlich für den 7ten Joh. 6, 5—14 (Speisung der 5000). Es schiebt also, weil es 5 Sonntage nach Laurentii zählt, die ganze Evangelienreihe um einen Sonntag zurück, fügt dafür aber auch am Schlusse der ganzen Reihe die Speisungsgeschichte hinzu. Anderer Seits giebt das 2 Sonntage nach Cypriani (die beiden Quatembersonntage) und darnach 6 Sonntage nach Michaelis zählende erste vaticanische Evangelienverzeichniß, welches auch den Jüngling von Nain nicht am letzten Laurentiussonntage hat, für den 1ten (Quatember-) Sonntag den Jüngling zu Nain, für den 2ten (Quatember-) Sonntag den Wassersüchtigen, für den 3ten Jesu Gespräch mit den Sadducäern über die Auferstehung, für den 4ten Matth. 22, 1—14 (Hochzeit des Königssohnes), für den 5ten bis 8ten aber, was das Frontonianum für den 4ten bis 7ten giebt. Es folgt also ganz dem Frontonianum, nur daß es das Evangelium von der Hochzeit des Königsohns, und zwar in der Mitte der Reihe, zwischen dem Gespräch Jesu mit den Sadducäern und dem Gichtbrüchigen, der Reihe hinzufügt. Alle diese Vermehrungen des ursprünglichen Stammes nimmt endlich das Speierische Evangelienverzeichniß, welches den Jüngling von Nain schon am letzten Laurentiussonntage hat, und doch 8 Sonntage nach Cypriani zählt, in sich auf, und giebt vom 1ten bis 8ten nach einander den Wassersüchtigen,

Gespräch mit den Sadducäern, Gichtbrüchigen, Hochzeit des Königsohns, Schalksknecht, Zinsgroschen, des Obersten Töchterlein, und die Speisung der 5000. Der Kern des Theotinchus verläßt uns hier, weil er eine Lücke hat, doch zeigt sich so Viel, daß er dieselbe Reihe evangelischer Pericopen hat, und daß er sie nur wegen seiner eigenthümlichen Zählungsweise zum Theil auf andere Sonntage bringt; denn nachdem er laut Obigem den Jüngling zu Nain und den Wassersüchtigen schon vorher gegeben hat, giebt er nun für den Sonntag vor dem Quatember das Gespräch mit den Sadducäern, für den Sonntag nach dem Quatember den Gichtbrüchigen, und für den darnach folgenden Sonntag den Schalksknecht; darnach folgt leider die Lücke.

Hier erklärt sich uns nun zuvörderst, warum die Pericopen der Sonntage vor und nach dem Herbstquatember in den Lectionarien so wechseln? Es kommt daher, weil dieselben den Jüngling zu Nain zum Theil zu den Laurentius-, zum Theil zu den Cyprianssonntagen verwenden. Im ersteren Falle kommt auf den Sonntag vor dem Quatember der Wassersüchtige, und auf den Sonntag nach dem Quatember das Gespräch mit den Sadducäern; im zweiten Falle kommt auf den Sonntag vor dem Quatember der Jüngling zu Nain und auf den Sonntag nach dem Quatember der Wassersüchtige zu stehen. Aber woraus erklärt es sich, daß diese ganze Reihe von Lectionen sich um Einen, ja um zwei Sonntage rück- und vorwärts schiebt? Denn die Sache steht so: Der Kern des Theotinchus mit seiner eigenthümlichen Zählungsweise läßt das diese ganze Reihe von Sonntagslectionen anhebende Evangelium vom Jüngling zu Nain am 3ten Sonntage vor dem Quatember, also am ersten Sonntage im Monat September eintreten, und darnach die Lectionenreihe folgen; das Rheinauische Evangelienverzeichniß aber läßt den Jüngling zu Nain an dem zweiten Sonntage vor dem Quatember, also am 2ten Sonntage im Monat September eintreten und dann die Reihe folgen; und das Frontonianum endlich läßt den Jüngling zu Nain am Sonntage vor dem Quatember,

also am 3ten Sonntage im Monat September eintreten, und die Reihe folgen. Und dieser Unterschied ist zugleich ein Unterschied der früheren und späteren Bildung, da der Kern des Theotinchus die Präsumtion für sich hat, älter als das Frontonianum zu sein: es hat also die hier in Rede stehende Reihe evangelischer Pericopen Anfangs weiter zurück gelegen, so daß sie schon mit Anfang des Monats September angehoben hat, ist aber später um Einen, und dann um noch Einen Sonntag weiter geschoben, bis sie mit dem 3ten Sonntag im Monat September anhob. Wie erklärt sich diese Erscheinung? Wir müssen da zunächst den Inhalt dieser Pericopenreihe näher ansehen.

Dieselbe zerfällt in drei Gruppen. Die erste umfaßt die Evangelien vom Jüngling zu Nain, vom Wassersüchtigen, vom Gespräch Jesu mit den Sadducäern, vom Gichtbrüchigen, von der Hochzeit des Königsohns, und vom Schalksknecht. Ueber die Bedeutung dieser Gruppe können wir keinen Augenblick im Zweifel sein, wenn wir uns dessen entsinnen, was sich uns oben (S. 119 ff.) über den Herbstquatember, und weiterhin (S. 345) über eine Herbstquadragesima wenigstens für die Pönitenten ergeben hat, und wenn wir namentlich nicht übersehen, wie sich uns aus den Lectionen dieses Quatembers und sonst ergeben hat, daß und wie diese Fasten- und Bußzeit sich auf den a. t. Versöhntag und sein Fasten, auf das Laubhüttenfest, auf den ganzen a. t. siebenten Monat zurückbezog, und namentlich auch die in diesen liegenden eschatologischen Momente und Beziehungen heraushob. Erwägen wir dies, so liegt zu Tage, daß die erwähnten Evangelien recht passende Pericopen für eine solche auf die letzten Dinge reflectirende Buß- und Fastenzeit sind. Die Auferweckung des Jünglings zu Nain, dieses Vorzeichen der einstigen allgemeinen Auferweckung, bildet eine zutreffende Einleitung. Dieser Pericope schließt sich dem Inhalte nach das Gespräch Jesu mit den Sadducäern über die Auferstehung genau an. Sodann predigt das Evangelium vom Wassersüchtigen die Demuth, aber so, daß es den Sabbath und seine

eschatologische Bedeutung mit hinein zieht; das Evangelium vom Gichtbrüchigen predigt die Absolution; das Evangelium von der Hochzeit des Königsohns predigt die Bekehrung, und das vom Schalksknecht die Versöhnlichkeit zwischen Gott und den Menschen und der Menschen unter einander, aber mit Beziehung auf die schließliche Hochzeit des Herrn mit seiner Braut und auf das schließliche Gericht. Also alles rechte Buß- und Fastenlectionen, aber in Beziehung gesetzt zu den eschatologischen Ideen und zu den Dingen des Endes. Haben wir aber hiernach in dieser Gruppe die Lectionen der Herbstquatemberzeit und der an denselben sich anschließenden Herbstquadragesima, so erklärt sich uns auch, warum die frühesten Lectionarien diese Reihe von Lectionen schon mit Anfang Septembers beginnen lassen, die späteren Lectionarien aber dieselbe weiter fortschieben, daß sie erst nach der Mitte Septembers anfängt. Die Herbstquadragesima der Pönitenten sollte, wie wir wissen, schon nach Assumtionis (15. Aug.) anheben. Da läßt nun der Kern des Theotinchus diese Fastenbedeutung dieser Zeit auch in den Sonntagslectionen wenigstens schon mit Anfang Septembers hervortreten; es ward dadurch zugleich erreicht, daß der siebente Monat, der September im Ganzen, nach a. t. Weise als Fastenmonat zu stehen kam. Aber es ließ sich dies anderweit nicht durchführen. In die erste Hälfte des September fielen einmal die hochangesehenen freudigen Heiligenfeste Nativitatis Mariä, Cypriani, Kreuzeserhöhung, und ließen es zu einer kirchlichen Gestaltung der ersten zwei Septemberwochen als Fastenzeit nicht kommen. So rückten die späteren Lectionarien die für diese Fasten- und Bußzeit bestimmte Pericopengruppe hinter die Mitte des September herab, und diese kirchliche Bußzeit erstreckte sich mithin von Mitte Septembers ab bis gegen das Ende des October hin, denn dahin muß z. B. nach dem Speierschen Evangelienverzeichniß das letzte Evangelium dieser Gruppe, das vom Schalksknecht, ungefähr fallen. Daß die alten Urkunden die vorangeführte Reihe von Evangelien als eine besondere in sich geschlossene Gruppe angesehen und be-

handelt haben, zeigt sich auch darin, daß, als man auf eine Vermehrung der Lectionen für die Sonntage nach Cypriani ausgeht, und zu diesem Zwecke das Evangelium von der Hochzeit des Königsohns hinzufügt, man dieses Evangelium nicht der ganzen Reihe anhängt, sondern seiner Fastenbedeutung wegen zwischen die Fasten- und Bußpericopen, zwischen die Evangelien vom Gichtbrüchigen und vom Schalksknecht einschiebt.

Aber die Reihe der Lectionen für die Sonntage nach Cypriani oder nach Michaelis ist mit dieser ersten Gruppe noch nicht zu Ende. Es folgt eine zweite Gruppe, bestehend aus den Evangelien vom Zinsgroschen und von des Obersten Töchterlein. Zu der ersten Gruppe der Herbstquadragesimalsonntage können wir diese beiden Evangelien nicht zählen: das gar keine Fastenbedeutung zulassende Evangelium vom Zinsgroschen bricht die Reihe der Fasten- und Bußlectionen bestimmt und klar ab. Aber auch mit dem letzten Evangelium post Cypriani, das unsere Lectionarien geben, mit der Speisungsgeschichte Joh. 6 haben diese zwei Evangelien nichts Verwandtes. Wir müssen sie also als eine besondere zweite Gruppe fassen, die sich darum auf nur zwei Sonntage und Lectionen beschränkt, weil diese ganze Reihe von Sonntagen nach Michaelis oder nach Cypriani noch nicht complet ist. Aber schwierig ist nun anzugeben, warum hier gerade diese Evangelien gegeben werden? Ich kann nur eine Vermuthung wagen: Sollte das Evangelium vom Zinsgroschen in diese Zeit gestellt sein, weil hier nach der Ernte die Zeit der Zehntenabgaben ist? und sollte das Evangelium von des Obersten Töchterlein gewählt sein um der Feste Allerheiligen und Aller Seelen willen, in deren Nähe es ungefähr zu stehen kommt? Für Ersteres könnte sprechen, daß man allerdings, wie wir oben gefunden haben, zur Eröffnung der Zehntabgaben eine Messe zu lesen pflegte; für Letzteres, daß das Speiersche Evangelienverzeichniß, nachdem es am Sonntage das Evangelium von des Obristen Töchterlein hat lesen lassen, für den darauf folgenden Mittwoch den verwandten Abschnitt Luc. 5,

12—15 ansetzt. Gerade an diesem Punkte werden später neue Evangelien eingeschoben, um die Reihe zu vervollständigen; vielleicht daß wir da bessere Auskunft erlangen. Wie schon bemerkt, bildet das letzte Evangelium, welches unsere Lectionarien für diese Reihe von Sonntagen ordnen, die Speisungsgeschichte Joh. 6, abermal eine besondere dritte Gruppe für sich. Es ist nach allen Urkunden bestimmt, den Schluß vor dem Advent zu machen. Nun erinnern wir uns, daß nach der Anschauung der gallischen Kirche, welche das Adventsfasten mit Martini anfing, das Ende der Trinitatiszeit als eine Zeit der Adventsvorbereitung gedacht wurde. Dazu paßt denn die Speisungsgeschichte, die als solche einer Fastenzeit eignet, durchaus: sie gehört dem letzten Sonntage vor dem Advent, und dient der Adventseinleitung.

Also, von den Sonntagen nach Cypriani sind die 5—6 ersten die Sonntage des Herbstquatembers und der Herbstquadragesima; dann folgen zwei Sonntage, deren Bedeutung uns noch nicht klar ist; und der letzte ist Adventseinleitung.

Dazu passen nun auch die Episteln dieser Zeit. Das Vallicellanische Epistolar giebt für den Sonntag vor dem Quatember (bei ihm 6ter Sonntag post Laurentii genannt) Ephes. 4, 1—6, für den Sonntag nach dem Quatember 1 Cor. 1, 4—8, für den 1ten nach Michaelis Ephes. 4, 23—28, für den 2ten Ephes. 5, 15—21, für den 3ten Ephes. 6, 10—17, für den 4ten Phil. 1, 6—11, für den 5ten Phil. 3, 17—21, für den 6ten Col. 1, 9—14, für den 7ten Col. 3, 5 ff., für den 8ten Col. 3, 12 ff., für den 9ten Jerem. 23, 5 ff. Und damit stimmt Alcuins Comes vollständig überein, nur daß er nicht mehr als 6 Sonntage nach Michaelis kennt, und mithin mit Col. 1, 9—14 aufhört. Aus dem Kern des Theotinchus ist seiner Lücke halber nur so Viel zu entnehmen, daß er dieselbe Reihe von Episteln, aber seiner mehrerwähnten eigenthümlichen Zählungsweise halber immer um einen Sonntag früher hat. Also die Epistolarien setzen die lectio continua der paulinischen Briefe in bisheriger Weise fort, unterbrechen dieselbe aber, denn die aus der lectio continua

heraustretende Epistel 1 Cor. 1, 4—8 steht für den Sonntag nach dem Quatember fest, wie sie denn auch mit ihrer eschatologischen Beziehung eine rechte Herbstquatemberepistel ist, und die letzte Epistel Jerem. 23 gilt deutlich dem letzten Sonntage der Adventseinleitung. Aber auch von den anderen, aus der lectio continua hervorgegangenen Episteln wird man sagen dürfen, daß sie sich zu den Evangelien dieses Jahresabschnitts lesen lassen, denn die aus dem Epheser- und dem Philipperbriefe genommenen Abschnitte sind gute Fastenlectionen, denen zum Theil auch die eschatologische Beziehung nicht fehlt, und die Abschnitte aus dem Colosserbriefe sind so allgemein practischen Inhalts, daß sie nirgendwo unpassend sein können. Von einem speciellen Zusammengreifen der einzelnen Episteln mit den einzelnen Evangelien kann natürlich auch hier keine Rede sein.

Blicken wir nun auf den ganzen Zeitraum der Sonntage zwischen Pfingsten und Advent zurück, so liegt die Oeconomie desselben deutlich vor uns: Wir haben erst die Gruppe der Sonntage nach Pfingsten, die, mit der Pfingstoctave (Nicodemus) anhebend, und mit der Vorbereitung auf das Peter und Paulsfest (Petri Fischzug) schließend, in der Mitte ihre Bestimmtheit durch den Pfingstquatember und die Pfingstquadragesima erhält; dann folgt die lange in den Sonntagen nach Peter und Paul und in den Sonntagen nach Laurentii vorliegende, vom 29ten Juni bis 14ten September sich erstreckende große Heiligenfestzeit mit ihren das christliche Leben und den christlichen Wandel nach allen Seiten aus einander legenden Pericopen; daran reiht sich unter dem gemeinsamen Namen der Sonntage nach Cypriani oder nach Michaelis erst die durch den Herbstquatember und die Herbstquadragesima bedingte Bußzeit mit eschatologischer Beziehung, dann ein paar Sonntage von noch nicht aufgeklärter Bedeutung, und endlich schließt der letzte Sonntag als Adventseinleitung. Hierin haben wir die Basis der definitiven Versorgung der Sonntage zwischen Pfingsten und Advent zu erkennen. Aber geblieben ist diese Bildung so nicht, und konnte das aus mehr

als einem Grunde nicht. Erstens war es eine unfertige Bildung: nach den zahlreichen Lectionarien dieser Art, welche zwischen Pfingsten und Peter und Paul nur 2 Sonntage, und nach Cypriani nur 7 Sonntage aufführen, mußten fast in allen Jahren am Anfange sowohl wie am Ende der Reihe Einschaltungen vorgenommen werden, weil das Jahr mehr Sonntage enthielt als das Lectionar. Es resultirt ja bei der Einrichtung jener Lectionarien, daß dieselben für den ganzen Zeitraum zwischen Pfingsten und Advent zum Theil nicht mehr als im Ganzen 19 oder 20 Sonntage geben und mit Lectionen versehen; andere geben 21, oder 22, oder 25; nur ein paar der spätesten bringen es auf 26. So war also vor Allem eine Ergänzung nöthig. Bei diesen Ergänzungen hat man dann aber die Grundgedanken jener ersten Bildung nicht immer festgehalten. Der Grundgedanke war der: man wollte diese Sonntage in derselben Weise versorgen wie die des Festhalbjahrs, bei welchem man sich an die hervorragenden Feste hielt, und nach denselben die umliegenden Sonntage bestimmte; und weil man in dem Sommerhalbjahr keine hohen Feste des Herrn hatte, so hielt man sich hier an die angesehenen Heiligenfeste. Dieses Verfahren aber, die Sonntage, die Tage des Herrn von den Heiligenfesten dependiren und normiren zu lassen, ist so in sich unrichtig, daß selbst jene Zeit nicht für immer bei demselben verbleiben konnte, zumal die carolingische Zeit doch auch über die Heiligenverehrung und deren Verhältniß zu dem Dienst des Herrn manche ältere gesundere Ansichten wieder hervorförderte [1]. So mußte es

---

[1]) So nehmen Alcuin und Rhabanus Maurus die alten Sätze Augustins über den Unterschied der Verehrung des Herrn und der Heiligen wieder auf; und Radulphus Tungrensis eifert gegen die Einrichtung zu vieler Heiligenfeste und ihre Gleichstellung mit den Festen des Herrn; man solle sich begnügen, in den Horen an sie zu erinnern, quia servi non debent esse supra eorum dominum, nec discipuli supra magistrum; darum sollten auch nicht mehr Heiligenfeste als Sonntage im Jahre sein. Siehe die Stellen zusammengestellt bei Augusti a. a. O. III, 259 ff.

dahin kommen, daß man diese ganze Reihe von Sonntagen am Ende doch lieber vom hohen Pfingstfeste dependiren und normiren ließ, als von den zwischenliegenden Heiligenfesten. Auch kamen die Pfingstquadragesima und die Herbstquadragesima doch niemals weit genug in Uebung, und zu bald wieder in Abgang, als daß sie zu ihrem Theil jene allerdings aus ihnen hervorgegangene Bildung hätten auf die Länge tragen können. Dazu kam endlich, daß von den Sacramentarien von vorn herein ein anderer Weg eingeschlagen war: Diese hatten bei Versorgung der Sonntage zwischen Pfingsten und Advent mit Messen wohl auf die einfallenden Quatember aber niemals auf die Heiligenfeste von Peter und Paul u. s. w. Rücksicht genommen, sondern von vorn herein diese Sonntage als Eine Reihe angesehen, und dieselbe als von Pfingsten abhängig gedacht und nach Pfingsten gezählt. So geschieht es denn, daß sehr bald, nachdem jene erste Bildung entstanden ist und sich festgesetzt hat, daneben eine andere Art von Lectionarien aufkommt, welche die Zählung nach Peter und Paul, Laurentii, Cypriani und Michaelis nicht kennt, sondern alle Sonntage von Pfingsten bis Advent als Sonntage „nach Pfingsten" oder „nach der Pfingstoctave" zählt. Es sind dies die Lectionarien, welche wir oben (S. 266) als die „Pamelsche Gruppe" aufgezählt haben. Wir entsinnen uns, daß diese Gruppe bald, vielleicht nur ein halbes Jahrhundert später als die theotinchische Gruppe anfängt, aber mit der Zeit die Lectionarien dieser Art ganz verdrängt und die allein geltende wird.

Vor Allem, wenn wir nun auf die nähere Durchforschung dieser Gruppe von Lectionarien eingehen, ist zu bemerken, daß dieselben ihren Inhalt oder wenigstens den Grundstock desselben aus den Lectionarien der ersten Art entnehmen: sie nehmen die Reihe von Lectionen, welche die nach Peter und Paul u. s. w. zählenden Lectionarien (das Frontonianum, Alcuins Comes, Theotinchus u. s. w.) zusammengebracht haben, in sich auf, obgleich sie dieselbe ergänzen und so im Einzelnen modificiren, und nehmen damit natürlich auch die

Oeconomie des von diesen theotinchischen Lectionarien geschaffenen Lectionskreises, ob auch mit einzelnen Modificationen, in sich auf. Wir ersehen dies noch speciell aus denjenigen wenigen Lectionarien, welche wir (S. 268) als vermittelnde Gruppe zusammengestellt haben. Da haben die Einen, wie z. B. Martene's Calendarium, die Lectionen so wie die Lectionarien der Pamelschen Gruppe, aber sie zählen wie die theotinchische Gruppe nach Peter und Paul u. s. w. Die anderen aber, wie das vaticanische Epistolar, haben die Lectionen der theotinchischen Epistolarien, aber sie zählen wie die Pamelsche Gruppe nach Pfingsten. Darin besteht die einzige Eigenthümlichkeit dieser vermittelnden Gruppe, die wir daher auch nicht besonders zu durchforschen brauchen.

Als Evangelien nun giebt Pamels Comes nebst den zahlreichen ihm in Allem folgenden Lectionarien für die Pfingstoctave Joh. 3, 1 (Nicodemus), für den 1ten Sonntag nach der Pfingstoctave Luc. 16, 19 (Reicher Mann und Lazarus), für den 2ten Luc. 14, 16 (Vom großen Abendmahl), für den 3ten Luc. 14, 16 (Vom verlornen Schaf), für den 4ten Luc. 6, 36 (Seid barmherzig), für den 5ten Luc. 5, 1 (Petri Fischzug), für den 6ten Matth. 5, 20 (Es sei denn eure Gerechtigkeit besser), für den 7ten Marc. 8, 1 (Speisung der 4000), für den 8ten Matth. 7, 15 (Falsche Propheten), für den 9ten Luc. 16, 1 (Ungerechter Haushalter), für den 10ten Luc. 19, 41 (Jesus weint über Jerusalem), für den 11ten Luc. 18, 9 (Zöllner und Pharisäer), für den 12ten Marc. 7, 31 (Vom Taubstummen), für den 13ten Luc. 10, 23 (Barmherziger Samariter), für den 14ten Luc. 17, 11 (Zehn Aussätzige), für den 15ten Matth. 6, 24 (Niemand kann zween Herren dienen), für den 16ten Luc. 7, 11 (Jüngling zu Nain), für den 17ten Luc. 14, 1 (Vom Wassersüchtigen), für den 18ten Matth. 22, 34 ff. (Vom vornehmsten Gebot), für den 19ten Matth. 9, 1 (Vom Gichtbrüchigen), für den 20ten Matth. 22, 1 (Hochzeit des Königsohns), für den 21ten Joh. 4, 47 (Vom Königischen), für den 22ten Matth. 18, 23 (Schalksknecht), für den 23ten Matth. 22, 15 (Zinsgroschen),

für den 24ten Matth. 9, 18 (des Obersten Töchterlein), für den 25ten Marc. 12, 28 ff. (Vom guten Schriftgelehrten), und endlich zur Adventseinleitung unter dem Namen eines 5ten Sonntags vor Weihnacht die Speisungsgeschichte Joh. 6, 5 ff. Also, Pamels Comes entnimmt seine Evangelien aus dem, was die vorbetrachteten theotinchischen Lectionarien geben. Er nimmt, was diese geben, auch vollständig auf: er läßt nur die Speisung der 5000 nach Matth. 14 und Jesu Gespräch mit den Sadducäern Matth. 22, 23 ff. weg. So erreicht er es, daß er, die Pfingstoctave und den Sonntag der Adventseinleitung mit gerechnet, es auf 27 Sonntage nach Pfingsten bringt, und also nur Einen selten vorkommenden Sonntag unversorgt läßt. Und dabei läßt er Alles in der nemlichen Abfolge, wie die theotinchischen Lectionarien: man erkennt deren Gruppen genau an Petri Fischzug, Zöllner und Pharisäer, Jüngling zu Nain. Auch macht er nur drei Neuerungen und Einschaltungen. Er giebt erstens statt der Pericope Matth. 22, 23 ff. die Stelle Matth. 22, 34 ff. Die eschatologische Beziehung der ersteren Stelle ist doch wohl zu fern liegend und schwierig erschienen; man hat die zweite Stelle vorgezogen, die allerdings eine viel directere Anwendung auf die Fasten- und Bußzeit des Herbstquatembers zuläßt. Zweitens hat er das Evangelium vom Königischen Joh. 4, 47 eingeschoben, und zwar zwischen den Königssohn und den Schalksknecht, also in die Reihe der Herbstquadragesimalevangelien; aber man kann nicht sagen, daß die Angemessenheit dieser Pericope für diese Zeit groß wäre. Endlich hat er das Evangelium vom guten Schriftgelehrten Marc. 12, 28 ff. eingeschoben, und zwar vor dem Sonntage der Adventseinleitung; und es paßt auch seinem Inhalte nach für die Adventseinleitung ganz gut. Und dabei ist es fast ganz geblieben. Die Abweichungen, die sich hievon zeigen, sind unbedeutend und zu sehr geringem Theil von Bestand geblieben. Martene's Kalendarium z. B. unterscheidet sich von Pamels Comes, aber nur darin, daß es, wahrscheinlich durch Schreibfehler, die Speisung der 4000 Marc. 8, welche Pamels Comes am

7ten Sonntage nach der Pfingstoctave hat, für den 7ten und den 8ten giebt, und daß es die Lectionen gar nicht hat, welche Pamels Comes für den 25ten giebt, weil es nur 24 Sonntage nach der Pfingstoctave zählt. Nur die Abweichungen Eines Lectionars, des erst dem 12ten Jahrhundert angehörigen dritten vaticanischen Evangelienverzeichnisses verdienen angemerkt zu werden. Es giebt erstens die Evangelien der unmittelbar nach Pfingsten folgenden Sonntage in anderer Reihe (nemlich: Nicodemus, Petri Fischzug, Vom verlorenen Schaf, Großen Abendmahl, Es sei denn eure Gerechtigkeit); von da an folgt es dem Pamelschen Comes, ist aber vor demselben mit seinen Lectionen immer um Einen Sonntag voraus, weil es das Evangelium vom Reichen Mann am Anfange der Reihe ausgelassen hat; endlich am Ende der Reihe nach dem Evangelium vom Zinsgroschen fällt es ganz von Pamels Comes ab, und giebt statt des Obersten Töchterlein Matth. 22, 23 ff. (Jesu Gespräch mit den Sadducäern über die Auferstehung), statt des Guten Schriftgelehrten Matth. 13, 24—30 (Vom Unkraut unter dem Waizen; sonst Epiphaniaslection), dann — es zählt einen Sonntag mehr als Pamel — für den 25ten nach der Pfingstoctave Matth. 24, 15—28 (Vom Greuel der Verwüstung), und schließlich (siehe oben) den Trinitatistag mit der sonst auf Exaudi gehörigen Pericope Joh. 15, 26 — 16, 4. Aus diesem Lectionar ersehen wir, daß man damals die von den theotinchischen Lectionarien herrührende Oeconomie des Pericopenkreises dieser Sonntage nicht mehr verstand: es hat solche theotinchische Lectionarien vor sich, die nur 2—3 Sonntage nach Pfingsten zählen, und solche die mehrere dergleichen zählen, und schiebt nun die Lectionen derselben so zusammen, daß das Evangelium vom Fischzuge Petri im Anfange und nicht am Ende der Sonntage nach Pfingsten, also nicht vor Peter und Paul zu stehen kommt, wohin es doch gehört; und am Schlusse nimmt es das vom Pamelschen Comes weggelassene Evangelium Matth. 22, 23 aus den theotinchischen Lectionarien wieder auf, stellt es aber verkehrter Weise nicht in die Mitte der

Herbstquatembersonntage, wo es allein Bedeutung haben kann, sondern hinter das Evangelium vom Zinsgroschen. Diese Veränderungen haben daher so wenig Bestand gehabt, wie der von ihm statt der Adventseinleitung gegebene Trinitatistag. Nur Eine seiner Angaben, das von ihm für den 25ten Sonntag nach der Pfingstoctave gegebene Evangelium Matth. 24, 15—28 (Vom Greuel der Verwüstung) hat sich behauptet. Es verbleibt nemlich im Ganzen bei denjenigen Lectionen und derjenigen Abfolge derselben, welche Pamels Comes giebt: das von Luther in seiner Postille befolgte Homiliarium Carls des Großen hat von der Pfingstoctave bis zum 24ten Sonntage nach der Pfingstoctave einschließlich genau dieselben Evangelien, welche Pamels Comes für diese Sonntage hat. Was aber die drei letzten Sonntage, den 25ten, 26ten und 27ten nach der Pfingstoctave betrifft, so ist die Bildung während des Mittelalters nicht zu reinem Abschlusse gekommen. Schon die Zahl der Sonntage nach der Pfingstoctave oder, wie sie nun späterhin genannt werden, Sonntage nach Trinitatis ist während des Mittelalters nicht fixirt worden. Pamels Comes kennt nur einen 25ten und 26ten, und giebt für jenen Marc. 12, 28 und für diesen Joh. 6, 5. Das 3te vaticanische Evangelienverzeichniß kennt auch nur einen 25ten und 26ten, giebt aber für jenen Matth. 24, 15 und behandelt diesen als Trinitatisfest. Carl's des Großen Homiliar und Beda's Homilien kennen nur einen 25ten und geben dafür Joh. 6, 5. Durantes endlich kennt einen 25ten und 26ten, und giebt für jenen Matth. 24, 15 (Vom Greuel der Verwüstung) und für diesen Matth. 25, 31 (Von den Schafen und Böcken). Und bei dieser Weise ist es geblieben. Alle jene anderen Pericopen, auch Joh. 6, 5, so wie der Trinitatistag an dieser Stelle, haben sich verloren. Dagegen sind Matth. 24, 15 als Pericope des 25ten, und Matth. 25, 31 als Pericope des 26ten Sonntags nach der Pfingstoctave durch Luther's Postille auf die lutherische Kirche übergegangen, denen sich dann später noch Matth. 25, 1—13 (Von den 10 Jungfrauen) für den 27ten Sonntag angeschlossen hat. Der Grund aber der Aus-

wahl dieser drei Pericopen liegt auf der Hand: man hat, obgleich man das alte Evangelium der Adventseinleitung (Joh. 6, 5) fallen ließ, doch den Gedanken der Adventseinleitung festgehalten und für die drei letzten Trinitatissonntage in der Weise maßgebend gemacht, daß man den künftigen adventus des Herrn, weil er an den eigentlichen Adventssonntagen weniger als das Kommen des Herrn in die Welt und das Kommen des Herrn zu uns zum Ausdrucke kommt, einseitig hervorgehoben, und nach seinen Hauptmomenten in drei rein eschatologischen Evangelien explicirt. Das also ist das Resultat der Entwickelung: Von der Pfingstoctave bis zum 24ten Sonntage nach derselben einschließlich gelten die Evangelien des Pamelschen Comes, für den 25ten aber tritt Matth. 24, 15 und für den 26ten Matth. 25, 31 ein, zu welchen sich dann noch später für den 27ten Matth. 25, 1 findet.

Sehen wir nun auch erst die Episteln an, so geben Pamels Comes und alle seine zahlreichen Nachfolger für die Pfingstoctave Offenb. 4, 1 oder AG. 5, 20, für den 1ten Sonntag nach der Pfingstoctave 1 Joh. 4, 16, für den 2ten 1 Joh. 3, 13, für den 3ten 1 Petr. 5, 6, für den 4ten Röm. 8, 18, für den 5ten 1 Petr. 3, 8, für den 6ten Röm. 6, 3, für den 7ten Röm. 6, 19, für den 8ten Röm. 8, 12, für den 9ten 1 Cor. 10, 6, für den 10ten 1 Cor. 12, 2, für den 11ten 1 Cor. 15, 1, für den 12ten 2 Cor. 3, 4, für den 13ten Gal. 3, 16, für den 14ten Gal. 5, 16, für den 15ten Gal. 5, 25, für den 16ten Ephes. 3, 13, für den 17ten Ephes. 4, 1, für den 18ten 1 Cor. 1, 4, für den 19ten Ephes. 4, 23, für den 20ten Ephes. 5, 15, für den 21ten Ephes. 6, 10, für den 22ten Phil. 1, 3, für den 23ten Phil. 3, 17, für den 24ten Col. 1, 9, für den 25ten Röm. 11, 25, und für den Sonntag der Adventseinleitung Jerem. 23, 5. Also dieselbe lectio continua der paulinischen Briefe, wie wir sie bei den nach Peter und Paul u. s. w. zählenden älteren Lectionarien gefunden haben; selbst die die lectio continua durchbrechende Herbstquatembersonntagsepistel 1 Cor. 1, 4 ist festgehalten.

Es sind auch nur solche Abschnitte aufgenommen, welche sich auch in den theotinchischen Epistolarien als Pericopen benutzt finden. Neu ist nur die Epistel Röm. 11, 25 für den 25ten Sonntag, aber diese Lection hat sich auch nicht gehalten. Freilich ist nun die Abweichung der einzelnen Lectionarien von einander hinsichtlich der Episteln größer als hinsichtlich der Evangelien, sofern alle Lectionarien zwar diese lectio continua innehalten, aber hie und da einmal einen anderen Abschnitt geben. Wir führen zur Vergleichung die Lectionen der Epistelpredigten Beda's an: für die Pfingstoctave 1 Cor. 12. 2, für den 1ten, 2ten und 3ten Sonntag nach der Pfingstoctave wie Pamels Comes, der 4te ist ausgelassen, für den 5teu (nach dem Quatember) Röm. 8, 18, für den 6ten Röm. 5, 6, für den 7ten Röm. 5, 18, für den 8ten Röm. 6, 3, für den 9ten bis 11ten was Pamels Comes vom 7ten bis 9ten liest, für den 12ten und 13ten was Pamels Comes am 11ten und 12ten hat, für den 14ten 2 Cor. 5, 1, für den 15ten bis 18ten was Pamels Comes für den 13ten bis 16ten hat, für den 19ten Ephes. 4, 16, für den 20ten (nach dem Quatember) 1 Cor. 1, 4, für den 21ten bis 26ten was Pamels Comes für den 19ten bis 24ten giebt; und darauf führt die Sammlung 6 Adventssonntage auf, und giebt für den 6ten und 5ten vor Weihnacht Col. 3, 5 und Col. 3, 12, setzt mithin die lectio continua bis hieher fort. Also auch hier die nemliche lectio continua wie in den theotinchischen Lectionarien. Auch werden nur solche Abschnitte gegeben, die in der theotinchischen Gruppe auch schon vorkamen; nur die Epistel Ephes. 4, 16 kommt da noch nicht vor. Aber allerdings erscheinen bisweilen andere Abschnitte, oder dieselben Abschnitte auf anderen Sonntagen als in Pamels Comes. Und dabei, daß die lectio continua in dem uns bisher bekannt gewordenen Maaße festgehalten, aber mit freier Auswahl exercirt wird, verbleibt es. Auch bei uns finden sich dieselben Episteln, die wir hier aus den verschiedenen Lectionarien kennen gelernt haben, an den Trinitatissonntagen wieder, nur hie und da anders gestellt als in Pamels Comes; selbst die alte Qua-

tembersonntagsepistel 1 Cor. 1, 4 haben wir conservirt. Nur für den 25ten bis 27ten nach Trinitatis hört die Harmonie mit Pamels Comes wieder auf. Hier haben sich mit den oben angeführten eschatologischen Evangelien zugleich auch die nicht aus einer lectio continua hervorgegangenen, sondern pericopenmäßig ausgewählten eschatologischen Episteln 1 Theß. 4, 13 für den 25ten, 2 Theß. 1, 3 für den 26ten, und 1 Theß. 5, 1 für den 27ten angefunden; doch ist ja auch bei ihnen die lectio continua in so weit festgehalten, als sie aus den an den vorigen Sonntagen noch nicht benutzten letzten paulinischen Briefen genommen sind.

Wenn aber die nach Pfingsten oder Trinitatis zählenden Lectionarien die nemlichen Lectionen in der nemlichen Abfolge wie die nach Peter und Paul u. s. w. zählenden Lectionarien geben, haben sie denn an Dem, was letztere geschaffen hatten, überhaupt Etwas geändert? Man wird diese Frage trotz des entgegenstehenden Scheines doch bejahen müssen. Nach der ursprünglichen Anlage sollten die vor Peter und Paul gestellten Pericopen auch immer vor Peter und Paul gelesen, und wenn sie bei der Beschaffenheit des bestimmten Jahres nicht alle Raum hatten, so sollten sie weggelassen werden nach bestimmter Regel: Petri Fischzug sollte immer am Sonntage vor Peter und Paul, die auf den Sommerquatember bezüglichen Pericopen immer zur Zeit der Pfingstquadragesima gelesen werden. Eben so sollte mit der Gruppe post Laurentii, eben so sollte mit den auf die Herbstquadragesima und ihren Quatember bezüglichen Pericopen geschehen, damit jedes an seine zutreffende Zeit käme. Nun aber kamen die Pamelschen Lectionarien, und machten aus der beweglichen, der Contraction und Distraction pro tempore fähigen, und dadurch bestimmten Zeiten und Wochen sich anschmiegenden ursprünglichen Lectionenreihe Eine alljährlich und immer in derselben Abfolge verlaufende feste und geschlossene Reihe, die bis Advent Ein Jahr wie das andere durchging und nur, wenn Pfingsten spät fiel, die letzten Glieder verlor. So mußte es nun geschehen, daß in manchen Jahren Petri Fischzug erst um Wochen

nach Peter und Paul, daß die Bußlectionen der Pfingstquadragesima in die Heiligenfestzeit hinein, daß die Evangelien der Laurentiussonntage, also der Heiligenfestzeit während der Herbstquadragesima, daß die Herbstquadragesimallectionen bis gegen Ende des Kirchenjahrs hin gelesen wurden. Die Wirkung dieser von den Pamelschen Lectionarien durchgeführten neuen Einrichtung war also die vollständige Vernichtung der ursprünglichen Oeconomie: die Pfingstquadragesima und ihr Quatember, die Heiligenfestzeit, die Herbstquadragesima und ihr Quatember kamen für das Lectionensystem nicht mehr in Betracht; die Lectionenreihe, obgleich aus ihnen entstanden, ging ohne Rücksicht auf sie über sie hin.

So stellt sich vielmehr die andere Frage: Aber behielt denn diese Lectionenreihe noch überhaupt eine Bedeutung und einen Sinn, nachdem sie so von ihrem Existenzgrunde abgelöst war? Wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, würde sie sich nicht gehalten und erhalten haben. Tradition und Gewohnheit allein erhalten eine Institution nicht, wenn ihr nicht Sinn und Bedeutung beiwohnen. Es ist aber doch auch nicht so schwer zu finden, wie die nemliche Lectionenreihe durch diese mit ihr vorgenommene Veränderung eine andere, aber eine eben so gute nnd für unsere Kirche sogar bessere Bedeutung gewann, als die ursprüngliche war. Wenn auch jene Beziehung auf den Sommerquatember und die Pfingstquadragesima, welche den Lectionen für die ersten Sonntage nach der Pfingstoctave zu Grunde liegt, ja wenn auch sogar die Pfingstquadragesima selbst in Wegfall gekommen ist, so behalten doch diese evangelischen Abschnitte vom reichen Mann bis zu der Vermahnung des Herrn zur Barmherzigkeit ihre inhaltliche Bedeutung: sie bleiben immer Evangelien, welche die Buße und Bekehrung predigen, den Bußfertigen der göttlichen Vergebung getrösten, und zu einem Verhalten, wie es dem Bußfertigen auch gegen Andere geziemt, vermahnen, also die Anfänge des subjectiven christlichen Lebens aus einander legen. Nicht minder bleiben die Lectionen von Petri Fischzug an bis zu der Vermahnung, daß Niemand zween Herren dienen könne,

immerhin Evangelien von practisch christlichem Inhalt, welche nach allen Seiten hin das christliche Verhalten und den christlichen Wandel darlegen, also die Entwickelung des christlichen Lebens in dieser Zeitlichkeit gegenüber den leiblichen und geistlichen Gütern und Mängeln, Freuden und Leiden dieses Lebens beschreiben; und das Evangelium vom Fischzuge Petri macht zu einer solchen Lectionenreihe noch immer eine ganz tiefsinnige Einleitung, wenn auch Peter und Paul und Laurentii und Cypriani und alle diese Heiligenfeste zu dieser Lectionenreihe gar kein Verhältniß mehr haben. Eben so mag die Herbstquadragesima außer Uebung, und der Herbstquatember außer Beziehung zu den Lectionen der Sonntage gerathen sein, so hebt doch immerhin die mit dem Jüngling zu Nain anhebende Reihe von Evangelien die verschiedenen eschatologischen Momente und Gegenstände hervor, und knüpft daran abermal Vermahnungen zur Buße, Hinweisungen auf ein gottseliges Leben in dieser Welt, und Vertröstungen der göttlichen Vergebung, so wie Vermahnungen zum rechten Verhalten gegen einander, bis endlich die letzten Evangelien der Reihe die eschatologischen Hauptcapitel von Wiederkunft, Gericht und schließlicher Hochzeit ganz direct behandeln; so daß wir sagen können: die ganze Reihe von Evangelien von dem Jüngling zu Nain an behandle die Vollendung des christlichen Lebens. Dazu kommt nun, daß diese Gesammtreihe von Pericopen sich nominell und factisch an Pfingsten anreiht, vermittelt durch das von der Wiedergeburt, also von der Begründung des subjectiven christlichen Lebens handelnde Evangelium vom Nicodemus an der Pfingstoctave. Also: Nachdem während des Festhalbjahrs die Pericopen die das Heil für den Menschen objectiv begründenden Heilsthaten des dreieinigen Gottes gepredigt haben, redet die Pericope der Pfingstoctave von der Begründung des Heils in dem Menschen, von der Wiedergeburt, und es folgen dann drei Lectionenreihen, die nach einander von den Anfängen des subjectiven christlichen Lebens in Buße und Glauben, von der Entwickelung desselben innerhalb dieser Welt und Zeitlichkeit, und von der Vollendung

desselben, vom Reifen in dieser Zeit für die Ewigkeit und von der Ewigkeit selbst predigen. Man sollte meinen, daß dies gerade der rechte zutreffende Lesestoff für diese Zeit wäre; und daß die Episteln zu diesem Lesestoff der Evangelien sich nicht incongruent verhalten, haben wir gesehen. Dabei soll denn allerdings nicht geläugnet werden, daß diese Lectionenreihe auch ihre Mängel, ihre nicht ganz congruenten Glieder hat, wie wir denn selbst schon darauf aufmerksam gemacht haben. Erstens ist da die Speisungsgeschichte am 7ten Sonntage. Zweitens sind da die Evangelien vom Zinsgroschen und von des Obersten Töchterlein, über welche wir nicht, wie wir hofften, bessere Auskunft erlangt haben; wozu noch kommt, daß die Pamelschen Lectionarien noch das Evangelium vom Königischen an nicht geeigneter Stelle in die Reihe eingeschoben haben. Drittens besteht der Uebelstand, daß die Reihe immer mechanisch am Ende abgebrochen wird, und daß also in den Jahren, welche weniger Sonntage nach Pfingsten haben, gerade immer die direct eschatologischen Evangelien wegfallen. Aber die Speisungsgeschichte ist doch auch nur vom specifisch mittelalterlichen Gesichtspunkte aus, der in ihr ein Fastenevangelium sieht, ein Fehler; wenn man von dieser durchaus nicht nothwendigen Nebenbeziehung absieht, läßt sie sich zwischen einer Reihe von das christliche Leben und Verhalten nach seinen verschiedenen Seiten aus einander legenden Evangelien wohl vertragen und anwenden. Der zweite Fehler aber läßt sich mildern und mindern, wenn man dem dritten abhilft. Man würde besser thun, wenn man, was im betreffenden Jahre ausfallen muß, nicht am Schlusse der Reihe, sondern in der Mitte ausfallen ließe. So hat man es aber auch noch nach dem Untergange der theotinchischen Einrichtungen gewollt: wir werden seiner Zeit nachweisen, wie noch Luther angeordnet hat, daß man die eschatologischen Endevangelien immer lesen, und dagegen die nöthigen Weglassungen vorher eintreten lassen solle. Will man nun aber aus der Mitte weglassen, so lasse man die sich etwas irrational verhaltenden Evangelien vom Königischen, vom Zinsgroschen,

von des Obersten Töchterlein, oder wenigstens das am meisten fremdartige vom Zinsgroschen weg; so ist dem zweiten Fehler sammt dem dritten geholfen. Unser Resultat stellt sich demnach dahin: Die Pamelschen Lectionarien haben allerdings die von den theotinchischen zusammengestellte Lectionenreihe von ihrem Entstehungsgrunde abgelöst, und so dieselbe zu etwas Anderem gemacht; aber das Neue, was sie damit geschaffen haben, ist nichtsdestoweniger ein in sich Wohlgefügtes und Richtiges, und zu dem übrigen Kirchenjahr nicht allein Passendes, sondern sogar zu seiner Ergänzung Nothwendiges; ja, es ist sogar für unsere Kirche erst durch diese Ablösung von den Heiligenfesten u. s. w. brauchbar geworden.

Nachdem die Lectionenreihe für die Sonntage zwischen Pfingsten und Advent durch die Pamelschen Lectionarien festgestellt war, hat man denn auch die unabhängig davon in den Sacramentarien entstandene Reihe von Messen für diese Sonntage zu der Lectionenreihe in Beziehung und Verhältniß zu setzen gesucht. Der später entstandene Theil der Meßgesänge, die Introiten, Antiphonen u. s. w. für diese Sonntage tragen Spuren davon, daß sie mit Beziehung auf die bestimmten Evangelien dieser Sonntage gefaßt und redigirt sind. Die späteren mittelalterlichen Liturgiker, z. B. Micrologus, geben sich Mühe, die Congruenz zwischen den Lectionen und den Meßgesängen der Sonntage nach Pfingsten nachzuweisen.

Von den Lectionarien werden nun auch Lectionen für die Wochentage dieses festlosen Halbjahrs, namentlich für die Mittwoche und Freitage gegeben. Hinsichtlich der Episteln ist man wohl darauf ausgegangen, die an den Sonntagen innegehaltene lectio continua aus den paulinischen Briefen durch die zwischenfallenden Wochentagslectionen zu vervollständigen. Bei den Evangelien hat man weniger hierauf, als darauf gesehen, den Wochentagen solche Evangelien zu geben, die sich inhaltlich den Evangelien der nahe liegenden Sonntage anschließen. Einer Mittheilung dieser Masse von Lectionen können wir uns überheben, da sie für uns wenig Interesse haben.

Alle unsere Lectionarien geben noch Lectionen für Messen, die bei besonderen Gelegenheiten und Zwecks Erlangung dieser und jener Güter, und Zwecks Abwendung dieser und jener Uebel zu lesen sind. Nachdem wir früher diese Erscheinung principiell erörtert, auch probeweise die Lectionen mitgetheilt haben, welche man für solche Messen auswählte, können wir hier darüber hinweg gehen. Es genügt hier der Vermerk, daß es mit diesen mit den mittelalterlichen Anschauungen von der Kraft des Meßopfers so eng verwachsenen Votivmessen, Messen in natalitiis episcoporum, Seelmessen für die Verstorbenen, Krönungsmessen, Messen pro infirmis, zur Kirchweihe u. s. w. u. s. w. durch das Mittelalter hindurch so, wie wir es oben gesehen haben, verblieb, und nicht ab-, sondern zunahm. Dagegen haben wir nun noch einmal die gottesdienstliche Gestaltung der Woche und des Tages ins Auge zu fassen, um auch nach dieser Seite hin abzuschließen.

Das tägliche Meßopfer, längst als eine Nothwendigkeit angesehen, bleibt selbstverständlich. Walafrid Strabo meint, wenn die Juden ihre fleischlichen Opfer täglich gebracht hätten, so müßten die Christen ihr höheres Opfer um so mehr täglich bringen [1]). Wenn er aber hinzufügt, darum eben würden in der Kirchensprache die Wochentage feriae (feria secunda Montag u. s. w.) genannt, weil diese Wochentage durch das heilige Meßopfer zu lauter Festtagen würden, so ist er im Irrthum. Diese Benennung ist, wie wir wissen, uralt, kommt schon bei Tertullian vor, und rührt aus einer Zeit her, wo vom täglichen Meßopfer noch nicht die Rede war. Wegen der täglichen Messe versäumen nun auch selbst die späteren, alle Sonntage versorgenden Sacramentarien nicht, auch eine Anzahl von missis quotidianis zu geben, an denjenigen Wochentagen nach beliebiger Auswahl zu gebrauchen, welche nicht als Quadragesimal-, Festwochen-, oder Heiligentage eigne Messen haben. Wie wir schon oben bei Gelegenheit des Trinitatisfestes erwähnten, hat Alcuin 7 Messen für

[1]) Cap. 20.

die einzelnen Wochentage redigirt, die dann das Mittelalter hindurch gebraucht worden sind. Die Messe für Sonntag handelt de trinitate, für Montag de sapientia, für Dinstag de spiritu sancto, für Mittwoch de caritate, für Donnerstag de angelis, für Freitag de cruce, für Sonnabend de sancta Maria. Wir ersehen daraus, nicht allein daß noch der Mittwoch (de caritate) als Tag der Fasten und Liebeswerke, und der Freitag (de cruce) als Gedenktag des Todes Jesu festgehalten wird, sondern daß auch schon Alcuin den Sonnabend (vgl. oben) der Maria heiligt. Schon früher haben wir gefunden, daß die gallische Kirche die ordentliche Tageszeit der täglichen Messe auf 9 Uhr Vormittags festsetzte. Das wiederholt sich jetzt: Theodulph von Orleans sagt: Hora tertia canonice fiunt missae. Es war dies nothwendig, da es bei der Forderung blieb, daß das Abendmahl nüchtern gereicht und genossen werden müsse. Später verbot man geradezu, die Messe nach Mittag zu halten: eine Synode zu Valence v. J. 1258 setzt fest: Missam ultra meridiem nullus cantet. Und dabei ist es geblieben. Selbstverständlich sind davon ausgenommen die Fastenmessen, die Nachmittags 3 Uhr, die Vigilienmessen, die so lange sie bestanden spät Abends gehalten wurden, und die nächtliche Weihnachtsmesse, wie wir das in der Darstellung des Kirchenjahrs kennen gelernt haben [1]).

Die tägliche Messe hinderte aber nicht die gottesdienstliche und anderweitige Auszeichnung der einzelnen Tage. Dem Sonntage blieb seine eigenthümliche Bedeutung. Er wurde nach a. t. Weise vom Sonnabendabend ab gerechnet: A vespera usque ad vesperam dies dominica servetur, secundum quod in lege dominus praecepit, sagt Burchard von Worms in seinem Corrector [2]). Auch von der eigentlichen Bedeutung des Sonntags weiß man noch: Daß die Meisten Messen für Verstorbene am Sonntage nicht lesen, sagt die 2te Vallicellanische Bußordnung aus dem 9ten Jahrhundert [3]), geschehe

[1]) Cf. Walafr. Strab. cap. 23.
[2]) Cap. 23. Wasserschl. S. 607.
[3]) Cap. L, 3. Ebendas. 565.

propter singularem reverentiam dominicae resurrectionis, an dem Auferstehungstage des Herrn solle keines anderen Gestorbenen gedacht werden. Aber diese evangelische Anschauung vom Sonntag trat immer mehr zurück; wir haben gesehen (S. 184), wie Gregor der Große noch der unvermittelten Uebertragung des a. t. Sabbathsbegriffs auf den kirchlichen Sonntag entgegen trat, aber wir haben auch gesehen (II, 445), daß die fränkischen Bußbücher die kleinlichsten Vorschriften darüber gaben, was man am Sonntage thun und nicht thun dürfe; und die Anschauungen der letzteren Art wurden um so mehr für die Zukunft maßgebend, als die carolingische Gesetzgebung für sie eintrat. Eigentliche Arbeiten in Feld und Haus sollen am Sonntage nicht vorgenommen werden; öffentliche Vergnügungen sollen nicht statt finden; darum sollen auch Hochzeiten nicht auf den Sonntag angestellt werden [1]). Doch hat der Character der mittelalterlichen Kirche, die stets gegen das Volksleben sehr rücksichtsvoll war, es zu einer puritanischen Sonntagsfeier nie kommen lassen; gegen die Zeit der Reformation hin lag dieselbe sogar völlig darnieder. Wie man die alte Bedeutung der alten Stationstage Mittwoch und Freitag fortwährend kannte und anerkannte, oder vielleicht richtiger, wie die fränkische Kirche diese Bedeutung durch die römischen Einwirkungen wieder kennen lernte, sehen wir daraus, daß man die Fasttage der Quatember auf sie legte, daß man durch das ganze Jahr hindurch vorzugsweise diesen beiden Wochentagen Lectionen gab u. s. w. Rhabanus Maurus entwickelt auch noch diese Bedeutung der alten Stationstage ausdrücklich [2]). Doch hat mit der Zeit der Freitag den Vorrang über den Mittwoch errungen: schon Burchard's Corrector verlangt von dem Pönitenten, daß er am Freitage wirklich faste, während er ihm erlaubt, das Fasten am Mittwoch durch ein Erlegniß abzulösen [3]). Wie der Sonnabend der Maria

[1]) Poenit. Pseudo-Theodori cap. 23. Ebendas. 605. Burchardi Correct. cap. 178. Ebendas. 664. Conc. Aquisgran. a. 836. can. 18.

[2]) De instit. cleric. II, 18.

[3]) Capp. 5. 184. 185. Ebendas. 632. 670.

geheiligt ward, und damit schließlich aufhörte Fasttag zu sein, ist uns bereits bekannt.

Das Horeninstitut endlich blieb im Wesentlichen, wie wir es oben (S. 185 ff.) kennen gelernt haben. Die liturgische Construction, welche Benedict von Nursia den Horen gegeben hatte, erhielt sich gerade wie die Messe, wenn man abrechnet, daß ländliche und örtliche Observanz Dieses und Jenes im Einzelnen modificirte. So z. B. erzählt Amalarius, in den gallischen Klöstern und Kirchen werde das Vater unser am Schlusse der Vigilien nach der Litanei nicht vom Abt gesprochen, sondern gesungen [1]). Die Gesangweise blieb hier wie in der Messe so, wie Gregor der Große sie geordnet hatte. Aus dieser Periode haben wir nun aber auch ein Horenantiphonar (S. 272), welches uns die Texte der Gesänge liefert, die in diesen Horen außer den Psalmen und Hymnen gesungen wurden. Dieser Liber responsalis seu Antiphonarius giebt Antiphonen, Versikel, Responsorien für die Horen nicht allein aller Sonn-, Fest- und Heiligentage, sondern auch aller Wochentage im Advent, in der Quadragesima und in der Oster- und Pfingstwoche, und außerdem Responsorien, die zwischen den Lectionen der verschiedenen Bücher (z. B. zum Hiob, den kleinen Propheten u. s. w.) zu singen sind. Der Stoff zu diesen Antiphonen und Responsorien ist aus den betreffenden Tageslectionen unter Herbeiziehung sinnverwandter Schriftstellen genommen, oder mit anderen Worten: der Stoff der an den bestimmten Tagen oder in den bestimmten Zeiten zu lesenden Lectionen ist in die Form von Antiphonen und Lectionen umgesetzt, damit er nicht bloß gelesen und gehört, sondern auch gesungen werde. Im weiteren Verlaufe des Mittelalters fing man an, auch die Lectionen selbst nicht mehr zu lesen, sondern in eigenthümlicher recitirender Weise zu singen. Der uns bekannte Vorrath von Antiphonen und Responsorien findet sich bereits in diesem Horenantiphonar vor, bildet aber natürlich nur einen geringen Theil der

[1]) De off. III, 6. 9.

in demselben angehäuften Masse. Auch die Anordnung der Lectionen für die Horen blieb im Wesentlichen diejenige, die wir oben (S. 190 ff.) kennen gelernt haben, wie die von uns (S. 272) namhaft gemachten Breviarien dieser Periode zeigen. Von Septuagesima bis Judica soll nach dem Rheinauischen und dem Römischen Breviarium der Heptateuch gelesen werden. Von Judica bis Ostern läßt das Rheinauische den Jeremias; das Römische läßt von Judica bis Gründonnerstag den Jeremias, von Gründonnerstag bis zum Großen Sabbath die Klaglieder lesen. Während der Pentekoste lesen beide erst die Apostelgeschichte, dann die katholischen Briefe, endlich die Apokalypse bis zur Pfingstoctave. Weiter lesen dann beide von der Pfingstoctave bis zum 1ten Sonntage im August Samuelis, Könige, Chronica, Nehemia; bis zum 1ten Sonntage im September Sprüchwörter, Prediger, Hoheliedb, Weisheit oder Sirach; bis zum 1ten Sonntage im October Hiob, Tobias, Judith, oder Esther, und Esra; bis zum 1ten Sonntage im November Maccabäer; bis zum 1ten Sonntage im December Ezechiel, Daniel oder die kleinen Propheten; im Advent bis zur Weihnachtsvigilie, so wie an Circumcisionis Domini und in der Epiphaniasvigilie Jesaias; im Uebrigen aber von Weihnacht bis Septuagesima die paulinischen Briefe. Die cursorische Lesung auch der paulinischen Briefe in den Horen ist etwas Neues: man glaubte denselben doch wohl damit, daß sie in den Meßpericopen gelesen wurden, nicht genug gethan, und zeichnete die Epiphaniaszeit durch diese aus wie die Pentekoste durch die katholischen. Außerdem sind wir nun, nachdem wir gesehen haben, wie man im Kirchenjahr die Zeit zwischen Pfingsten und Advent ansah und behandelte, auch im Stande, uns zu erklären, warum man während dieser Zeit in den Horen gerade diese Bücher las: man las die moralia, die salomonischen Schriften, Weisheit, Sirach gerade in der eigentlichen Heiligenfestzeit wegen des moralisch-practischen Characters derselben, wie man auch die Episteln der Heiligenfeste gern und vorzugsweise aus diesen Büchern nahm; man las ferner im September den Hiob, den Tobias

u. s. w., weil das die Zeit der Herbstquadragesima war; man las Daniel, Ezechiel und die kleinen Propheten im November, weil das die Zeit der Adventseinleitung war. Es gewährt uns dies eine nicht geringe Bestätigung Dessen, was wir oben über die damalige Auffassung und Behandlung der Zeit zwischen Pfingsten und Advent gesagt haben. Im weiteren Verlaufe des Mittelalters änderte sich übrigens das Horenlesesystem in Etwas. Das Friauler Horenlesungsverzeichniß aus der Mitte des 13ten Jahrhunderts läßt von Pfingsten bis October lesen wie oben; dann aber weiter in den beiden ersten Wochen des November den Ezechiel, in den beiden letzten Wochen desselben den Daniel und die kleinen Propheten, von Advent bis Epiphaniasoctave den Jesaias, von da bis Septuagesima nur den Römerbrief, an den Sonntagen von Septuagesima bis Oculi je Eine Stelle aus der Genesis, auf Lätare Eine Stelle aus dem Exodus, an den Sonntagen von der Osteroctave bis Himmelfahrt den Brief Jacobi, und von der Himmelfahrtsoctave bis Pfingsten aus der Apostelgeschichte. Und das Malteser Horenlesungsverzeichniß aus der Mitte des 14ten Jahrhunderts liest von Septuagesima bis Judica den Pentateuch, von Judica bis Ostern den Jeremias und die Offenbarung Johannis wegen der darin enthaltenen Worte de morte agni immolati, von Ostern bis Himmelfahrt die katholischen Briefe, von Himmelfahrt bis Pfingsten die Apokalypse, von Pfingsten bis Advent und weiter bis Septuagesima wie das vorige Breviarium. Man sieht, wie man die Menge der Lectionen successive beschränkte, so daß zuletzt nicht mehr die ganze Schrift gelesen wurde, und wie man auch das volle Verständniß der ursprünglichen Leseordnung verlor.

Dieses Horeninstitut übertrug sich aber in dieser Periode aus den Klöstern auch weiter in die Kirchen. Bisher haben wir in den Kirchen eigentlich nur die Metten und Vespern, und die Festvigilien gefunden. Dabei blieb es denn auch für die meisten Kirchen und für die Gemeinden. Als aber Chrodegang von Metz die Geistlichen der größeren, und namentlich

der Kathedralkirchen, an denen ein zahlreicherer Klerus stand, durch seine Regel [1]) zum canonischen, dem Klosterleben ähnlichen Leben verband, wurden dieselben auch zum Halten der täglichen Horen nach der Regel Benedicts von Nursia verpflichtet. Das Domcapitel mußte, wie jeder Mönchsconvent, in seiner Kirche zu den bestimmten Tages- und Nachtstunden zu Chore gehen, und die Horen singen, wie wir sie beschrieben haben. Auch für die Gemeinden gewannen diese Horen nicht allein in so fern eine Bedeutung, als sie zur Zeit der Horen in die Kirche gehen, und sich am Anhören derselben erbauen konnten, sondern auch durch die Verbindung dieses Horenwesens mit dem Bußwesen. Wie man auferlegte Bußen dadurch ablösen konnte, daß man gegen ein Erlegniß Messen für sich lesen ließ, so auch dadurch, daß man in den Horen Psalmen für sich singen ließ. Die Judicia Clementis, eine fränkische Bußschrift aus dem 9ten Jahrhundert, rathen dem Büßenden der seine Buße nicht durch Fasten u. s. w. selbst ableisten will, daß er dem Meßner einen Schilling gebe, damit derselbe während des Psalmengesangs in den Horen seiner gedenke [2]). Auch auf die nicht an den Kathedralen angestellten Geistlichen wurde das Horeninstitut ausgedehnt: Die in den bischöflichen Städten an anderen Kirchen angestellten Kleriker mußten sich, wenn sie nicht anderweit amtlich verhindert waren, in den Kathedralkirchen bei den Horen einfinden, und sie mithalten. Aber auch die anderen an Landkirchen und sonstigen entfernten Kirchen angestellten Priester sollten wenigstens zu den Stunden der Horen für sich Das lesen, was die Horenbreviarien für dieselben zu singen ordnen; es ist dies die Brevierandacht, die zu halten jeder Geistliche bei Strafe einer Todsünde verpflichtet war [3]). Seit das Horeninstitut so auch mehr aus den Klöstern in die Kirche hinausgetreten war, kann man allerdings sagen, daß die mittelalterliche Kirche in ihren öffentlichen

[1]) Vgl. Rettberg KG. von Deutschland. I, 495.

[2]) Wasserschl. S. 437.

[3]) Vgl. Wasserschl. S. 700.

Gottesdiensten fast die ganze heilige Schrift zur Verlesung brachte, freilich wie Alles nur in der den Gemeinden unverständlichen lateinischen Sprache, und ohne auslegende Predigt.

Das ist der gottesdienstliche Bau, den die Reformation vorfand — ein mit einer glänzenden Energie des Denkens und des das Leben beherrschenden Willens durchgeführter Bau, großartig in Allem, in manchem einzelnen Theile auch gesund evangelisch, in den meisten und wesentlichsten Partieen aber von unwahren unevangelischen Grundsätzen getragen und durchzogen. Wir würden die Aufgabe haben, dieses Endurtheil noch durch einen Rückblick zu motiviren. Aber die lutherische Reformation ist die factische Kritik dieses ihr von der mittelalterlichen Kirche überlieferten gottesdienstlichen Baues nach Maßgabe des Evangelium; indem wir, wozu wir uns jetzt anschicken, die Entwickelung der Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche darstellen, werden wir damit zugleich die Kritik jenes gottesdienstlichen Baues nach seiner principiellen Grundlage wie nach seiner Ausführung geben.

Anhang.

Ordo et Canon missae Gregorianus

nach dem

ottobonianischen Codex bei Muratori Opp. XIII. 2. 491.

In nomine Domini incipit Liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa Romano editus.

Qualiter missa romana celebratur.

Hoc est in primis introitus, qualis fuerit statutis temporibus, seu diebus festis sive quotidianis. Deinde Kyrie eleison. Item dicitur Gloria in excelsis deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico sive diebus festis. A presbyteris autem minime dicitur, nisi solo in Pascha. Quando vero Letania agitur, neque Gloria in excelsis deo neque Alleluja canitur. Postmodum dicitur oratio. Deinde sequitur Apostolum. Item Gradalis seu Alleluja. Postmodum legitur Evangelium. Deinde Offertorium et dicitur Oratio super oblata. Qua completa dicit Sacerdos excelsa voce:

Per omnia saecula saeculorum.

Amen.

Dominus vobiscum.

Et cum spiritu tuo.

Sursum corda.

Habemus ad dominum.

Gratias agamus domino deo nostro.

Dignum et justum est.

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum dominum nostrum, per quem majestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates, coeli coelorumque virtutes ac beata Seraphim socia exaltatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur, supplici confessione dicentes:

> Sanctus, Sanctus, Sanctus dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus, qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis.

Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum supplices rogamus et petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia inlibata. In primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo papa nostro (illo), et antistite nostro (illo), et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

Memento, domine, famulorum famularumque tuarum et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemtione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis tuae, tibique reddunt vota sua, aeterno Deo vivo et vero.

Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae, genetricis Dei et Domini nostri Jesu Christi sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri, Pauli, Andreae, Jacobi, Johannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Johannis et Pauli, Cosmae et Damiani et omnium Sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque

concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per Christum dominum nostrum.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus, Domine, ut placatus accipias, diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Chr. dom. nostr.

Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis in coelum ad te Deum patrem suum omnipotentem tibi gratias agens benedixit, fregit, dedit discipulis suis dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est corpus meum.

Simili modo posteaquam coenatum est; accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens benedixit, dedit discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei; qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis.

Unde et memores, Domine, nos tui servi sed et plebs tua sancta Christi filii tui domini Dei nostri tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis sed et in coelos gloriosae ascensionis: offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae. Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri justi tui Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedek sanctum sacrificium immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectum divinae majestatis tuae; ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur. Per Chr. dom. n.

Memento etiam, Domine; famulorum famularumque tuarum (illorum et illarum), qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per Chr. dom. nostr.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus, cum Johanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia et cum omnibus sanctis tuis. Intra quorum nos consortium non aestimator meriti sed veniae quaesumus largitor admitte. Per Christum, Dominum nostrum; per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, et praestas nobis; per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.

Oremus:

Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere:

> Pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a malo. Amen.

Libera nos quaesumus, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris, intercedente beata et gloriosa

semper virgine, Dei genitrice Maria et beatis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea, nec non et beato Dionysio martyre tuo atque pontifice, cum sociis suis Rustico et Eleutherio et beato Chlodoaldo confessore tuo et omnibus sanctis, da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adjuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi. Per Dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus in unitate Spiritus sancti per omnia saecula saeculorum. Amen.

Pax Domini sit semper vobiscum.

Respondetur:

Et cum spiritu tuo.


Hofbuchdruckerei von A. W. Sandmeyer.

